MASTER
NEGATIVE
NO. 93-81236-1

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

STERN, JAKOB

TITLE:

DIE PHILOSOPHIE SPINOZA'S ERSTMALS...

PLACE:

STUTTGART

DATE:

1894

Master Negative #

93-81236-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193Sp4
DS6

Stern, Jakob, 1843-1911.
Die Philosophie Spinoza's erstmals gründlich aufgehellt und populär dargestellt. 2., verb. Aufl. Stuttgart, J. H. W. Dietz, 1894.
viii, 192 p. port. [Internationale Bibliothek, 8]

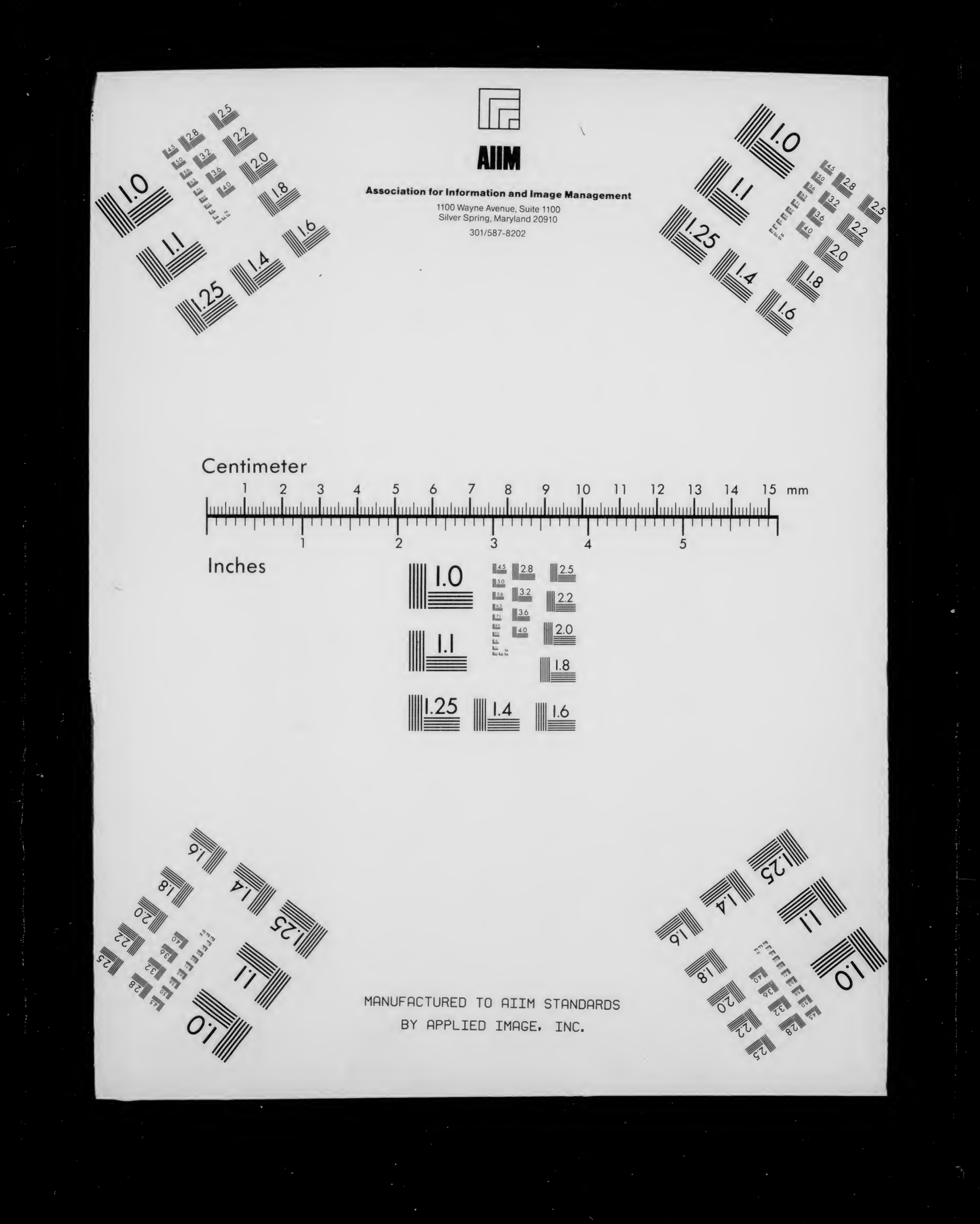
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1894.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
I. Internationale Bibliothek. 8.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 1x
IMAGE PLACEMENT: IA (IA) IB IIB
DATE FILMED: 3.31.93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

J. Ebert

Die Philosophie Spinoza's

193Sp4 DS6

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund
1901
Given anonymously

Die

Philosophie Spinoza's

Erstmals

gründlich aufgehellt und populär dargestellt

von

J. Stern

Zweite, verbesserte Auflage

Stuttgart
Verlag von J. H. W. Dietz
1894

Alle Rechte vorbehalten.

Druck von J. H. W. Dietz in Stuttgart.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Vorbemerkung VII

Erster Theil.

Karakter und Bedeutung der Philosophie Spinoza's 1

Zweiter Theil.

Spinoza's Leben und Schriften.

I. Leben 8
II. Schriften 17

Dritter Theil.

Das System Spinoza's.

1. Abschnitt. Das Universum.

1. Kapitel. Einiges aus der Erkenntnißlehre. — Was ist Denken? — Was heißt Philosophie? 23
2. Kapitel. Die Sprache als Vehikel des Denkens 27
3. Kapitel. Substanz, Attribut, Modus 29
4. Kapitel. Die Attribute 32
5. Kapitel. Die Modi 37
6. Kapitel. Wahre Bedeutung der Lehre von der Substanz mit ihren Attributen 40

2. Abschnitt. Erkenntnißlehre.

7. Kapitel. Körper und Geist 49
8. Kapitel. Adäquate und inadäquate Ideen 53

317704

Seite

9. Kapitel. Die Quellen der Erkenntniß. Erste Erkenntnißgattung 63
10. Kapitel. Die Ursachen des Irrthums.
A. In Bezug auf die Existenz und auf die Eigenschaften der Dinge 65
11. Kapitel. Die Ursachen des Irrthums.
B. In Bezug auf die Ursachen des Geschehens . . 71
12. Kapitel. Zweite und dritte Erkenntnißgattung 75
13. Kapitel. Grenzen und Werth der verschiedenen Erkenntnißgattungen 79

3. Abschnitt. Die Affekte.

14. Kapitel. Die drei Hauptaffekte: Lust, Unlust, Begierde . . . 84
15. Kapitel. Das Streben nach Lust oder Wohlbefinden 87
16. Kapitel. Passive und aktive Affekte 91
17. Kapitel. Der Wille 94
18. Kapitel. Gesetzmäßigkeit der Affekte. Ihr Doppelwesen . . . 106
19. Kapitel. Allgemeine Gesetze über die Affekte 109
20. Kapitel. Affekte, die durch die Vorstellung von Affekten erregt werden. Mitgefühl 115
21. Kapitel. Affekte, die durch die Vorstellung von Ursachen von Affekten erregt werden. Liebe und Haß 116
22. Kapitel. Die Selbstliebe 119
23. Kapitel. Gesetze über Liebe und Haß 120
24. Kapitel. Abscheu 122
25. Kapitel. Zorn 122
26. Kapitel. Die Eigenschaften, durch welche die Dinge Liebe und Haß einflößen. — Eitelkeit 123
27. Kapitel. Der Besitz (Eigenthum) als Ursache von Liebe und Haß. — Habsucht. Neid 124
28. Kapitel. Die Affekte anderer Personen als Ursache von Liebe und Haß. — Gegenliebe, Gegenhaß 124
29. Kapitel. Die Denkweise anderer Personen als Ursache von Liebe und Haß. — Scham. Ehrgeiz. Intoleranz . . . 125

Seite

30. Kapitel. Thaten als Ursache von Liebe und Haß. — Dankbarkeit. Rachsucht. Reue 126
31. Kapitel. Der Zufall als Ursache von Liebe und Haß 127
32. Kapitel. Gemischte Affekte 128
33. Kapitel. Verwandlung der Affekte 128
34. Kapitel. Furcht und Hoffnung 128
35. Kapitel. Die Begierde, vorzustellen, was Lust verursacht und nicht vorzustellen, was Unlust verursacht 129
36. Kapitel. Die Langeweile 132
37. Kapitel. Die Grausamkeit 135
38. Kapitel. Lokale und zentrale Affekte. (Gefühl und Stimmung.) 135
39. Kapitel. Das Bestreben, entgegengesetzte Affekte in gleichartige zu verwandeln. (Assimilation der Affekte.) . . . 138
40. Kapitel. Staunen. Enttäuschung. Das Komische 140
41. Kapitel. Die aktiven Affekte 142

4. Abschnitt. Praktische Philosophie. (Ethik.)

42. Kapitel. Der Einfluß der Erkenntniß auf das Handeln . . . 144
43. Kapitel. Suche deinen wahren Nutzen. (Selbstbeherrschung.) . 147
44. Kapitel. Erkenntniß ist das Hauptziel des vernünftigen Wollens 149
45. Kapitel. Die Selbsterhaltung. Die sinnlichen Freuden . . . 151
46. Kapitel. Der Werth der menschlichen Gemeinschaft 155
47. Kapitel. Das Verhalten gegen andere Menschen 157
48. Kapitel. Rede- und Preßfreiheit 159
49. Kapitel. Das Recht 160
50. Kapitel. Beherrschung der schlechten Affekte. Allgemeines . . 163
51. Kapitel. Die schlechten Affekte 164
52. Kapitel. Mittel, die Affekte zu zügeln.
1. Erkenntniß des Affekts 165
53. Kapitel. Mittel, die Affekte zu zügeln.
2. Betrachtung alles Seins und Geschehens als nothwendig 168
54. Kapitel. Mittel, die Affekte zu zügeln.
3. Lebensregeln 170

Seite

55. Kapitel. Mittel, die Affekte zu zügeln.
4. Die Mannigfaltigkeit der Ursachen 172

56. Kapitel. Der amor dei intellectualis. (Die Glückseligkeit der Erkenntniß.) 173

Anhang.

I. Das Gesetz der Entwicklung. Darwin, Hegel, Marx und Engels 179

II. Die Vernichtung der Individualität und die Fortdauer der Gattung. — Das Streben im Dienste des Kulturfortschritts, speziell auf sozialem Gebiet . 185

Alphabetisches Register 190

B. SPINOZA.

B. SPINOZA.

Die Philosophie

ist die Zentralsonne der Gedankenwelt, das weite Meer, in welches alles Spezialwissen wie einzelne Flüsse und Ströme einmünden. In der Philosophie gipfelt die menschliche Erkenntniß.

* * *

Es kann nur eine wahre Philosophie geben, wie es nur eine wahre Geometrie oder Arithmetik geben kann. Weil aber die Philosophie die sublimste unter allen Wissenschaften ist, die „Wissenschaft der Wissenschaften", darum giebt es so viele verkehrte, einseitige, schiefe, dilettantische Systeme. Diese Mißgeburten impotenter und querköpfiger Philosophirer haben die Philosophie in Mißkredit gebracht und die Meinung aufkommen lassen, als wäre die Philosophie eine für Wissenschaft und Leben unbrauchbare und unfruchtbare Gedankenspielerei; während sie doch das ganze Kulturleben durchdringt, beleuchtet, tränkt und befruchtet und den Kulturfortschritt mächtig beflügelt, wie nicht minder für das individuelle Leben höchst ersprießlich ist.

* * *

Die wahre Philosophie ist kein für die Menge verschleiertes Bild zu Sais, dessen Hülle nur wenige Auserwählte zu lüften berufen sind. Ihre Ergebnisse können und sollen Jedermann mundgerecht gemacht werden. Der Philosoph ist der Bergmann, der in den Schacht hinabsteigt und die geistigen Schätze an das Tageslicht fördert, welche geläutert und verarbeitet dem allgemeinen Gebrauch zuzuführen sind.

Erster Theil.

Karakter und Bedeutung der Philosophie Spinoza's.

„Das System Spinoza's ist ein Krystall der Philosophie, sowohl in der Strenge der Form als in der Durchsichtigkeit des Inhalts. Der Gedanke gährt hier nicht in einer trüben Tiefe, sondern klärt sich auf in sicheren und durchsichtigen Bildungen. Er breitet sich aus wie das Licht im Universum, und indem er überall hinscheint, behält die Welt nirgends ein dunkles und unbegriffenes Gebiet. Es giebt in dem Lichte der einen Substanz keinen Schatten, wie es an den Orten keinen Schatten giebt, welche die Sonne in ihrem Zenith haben."

Kuno Fischer.

B. Spinoza ist der große Prophet der naturalistischen Weltanschauung, welcher heutzutage alle unbefangenen, nicht rückständigen Köpfe huldigen. Als alle Welt noch in jener mythischen Meinung befangen war, wonach ein übersinnliches, außernatürliches Wesen die Welt aus dem Nichts erschaffen habe, sie nach seinem Willen lenke und das Schicksal regiere, und der Mensch selbst ein übersinnliches Wesen wäre, die Seele, die nur kurze Zeit im materiellen Leib gleichsam eingekerkert sei; als die Menschen noch allgemein sich einbildeten, die ganze Natur wäre um ihretwillen da; als noch der Aberglaube fest und unerschütterlich in den Köpfen wurzelte, daß der menschliche Wille von dem Causalitätsgesetz, welches das ganze Universum beherrscht, emanzipirt und derselbe daher frei sei, frei im Sinne absoluter Willkür, weshalb die menschlichen Thorheiten und Laster nicht als Naturphänomene

aufgefaßt wurden und der Mensch in der Natur wie ein Staat im Staate angesehen ward: ging in den Werken dieses revolutionärsten aller philosophischen Denker die Morgensonne der reinen Vernunft auf, deren Strahlen die mythologischen und scholastischen Nebel und Dünste verscheuchten und eine Reihe fundamentaler Wahrheiten enthüllten, welche die Kultur üppig befruchteten und eine neue Epoche einleiteten. Verblüfft stand die philosophische und unphilosophische Menschheit jener Zeit vor den grandiosen Gedanken dieses Riesengeistes, wie die Zeitgenossen des Kopernikus vor der Lehre, daß die Erde sich um die Sonne bewege, im direkten Widerspruch zur sinnlichen Wahrnehmung.

Wie dem Sonnenaufgang die Morgendämmerung vorangeht, wie die Blüthe sich erst erschließt, wenn der Keim sich entfaltet, Zweige, Blätter und Knospen getrieben hat, so treten auch in der Wissenschaft neue Wahrheiten nicht plötzlich und unvermittelt auf, sondern als Schlußglieder einer längeren Forschungsreihe. Theilweise trifft dies auch beim Spinozismus zu, aber nur theilweise.

Man pflegt gewöhnlich den Cartesius als Vorläufer Spinoza's zu bezeichnen. Cartesius (eigentlich Descartes, 1596 zu La Haye in Touraine geboren, später in Holland, gestorben 1650,) nahm allerdings einen sehr radikalen Anlauf, indem er davon ausging, daß die Philosophie, wenn sie auf einen grünen Zweig kommen wolle, an allem zweifeln müsse, was nicht absolut gewiß sei, und daß alles Wissen von derjenigen Wahrheit abzuleiten sei, welche jedweden Zweifel ausschließt. Diese Fundamentalwahrheit fand er in dem Satz: „Ich denke, folglich bin ich" (siehe die Anmerkung zum 6. Kapitel). Er soll aus Freude über diese Erleuchtung eine Wallfahrt zur Mutter Gottes in Loretto angetreten haben — woraus allein sich schon entnehmen läßt, wie wenig ernst er es mit seinem Radikalismus nahm, wenigstens nach außen — wie ähnlich Pythagoras, als er seinen berühmten geometrischen Lehrsatz gefunden hatte, den Göttern eine Hekatombe (hundert Ochsen) dargebracht haben soll; wozu Börne bemerkte: Seitdem zittern alle Ochsen, wenn eine neue Wahrheit entdeckt wird. — Cartesius kommt sodann zu dem Ergebniß, daß es zwei (von Gott, der unendlichen Substanz) geschaffene Substanzen giebt, die denkende und die ausgedehnte Substanz; sie entsprechen den beiden Prinzipien Geist und Materie, worauf sich alles Seiende reduziren läßt. — Also ganz die kirchliche Weltanschauung: Gott, Seele und Körper.

Weit mehr als Cartesius scheint mir der englische Philosoph Thomas Hobbes (1588—1652) auf Spinoza anregend gewirkt zu haben, denn eine Reihe spinozistischer Fundamentalgedanken finden sich in den Schriften dieses hellen und tiefen Denkers, dessen freidenkerischer Radikalismus auf kirchlichem Gebiete die Ursache sein mag, weshalb seine Bedeutung in England bis heutigen Tags nicht hinlänglich gewürdigt wurde. Um so reaktionärer sind die politischen Theorien dieses Philosophen, im diametralen Gegensatz zu Spinoza, der aus ähnlichen Prämissen die freisinnigsten politischen Prinzipien ableitete.

Zu derselben Zeit also, da Cartesius, ein Pfaffe der Philosophie, dem alten kirchlichen Dualismus einen philosophischen Mantel zurecht schneiderte, erhob sich Spinoza wie ein himmelstürmender Gigant und stellte die ganze Philosophie auf den Kopf, oder vielmehr die bis dahin auf den Kopf gestellte Philosophie stellte er zum erstenmal auf die Füße. Ihm offenbarte sich der Genius der Philosophie unverschleiert; mit W. Jordan konnte er von sich sagen:

„Der Schleier fiel für mich vom Isisbild;
Doch trotz der Drohung bin ich nicht gestorben
Vom Sonnenglanz, der blendend ihm entquillt:
Ich habe nur ein höher Glück erworben",

nemlich das höchste Glück universeller Erkenntniß, die Wollust geistiger Erleuchtung.

Leider war und ist die Zahl derer, die diesen Glanz ertragen können, eine überaus geringe, die meisten wurden von dem Licht geblendet und verwirrt. Kein Philosoph wurde so vielfach mißverstanden wie Spinoza, kein anderes System fand so mannigfaltige, diametral entgegengesetzte Auffassungen. Während ihn die einen als Atheisten verfluchten, erklärten ihn andere für einen gotttrunkenen Mystiker, während ihn diese als Idealisten erklären, stempeln ihn jene zum Materialisten à la Vogt-Büchner. Philosophen ersten Rangs wie Kant waren unvermögend, einzelne Hauptgedanken, welche Eckpfeiler des Systems bilden und Grundprobleme der Philosophie lösen, zu verstehen, und noch die neuesten Spinoza-Erklärer, z. B. Th. Camerer, gestehen ihre Unfähigkeit, solche zu begreifen; von einem J. H. v. Kirchmann zu schweigen, der das Hauptwerk Spinoza's, die „Ethik", mit kritischen Glossen begleitet, welche eine absolute Impotenz, in den Geist des Werks einzudringen, verrathen.

Der Grund dieser Schwierigkeit des Verständnisses liegt nicht etwa in einer unklaren Schreibweise, im Gegentheil sind die Sätze Spinoza's krystallklar, sondern in der konzisen Fassung derselben, welche mit der geometrischen Methode, deren sich das System aus triftigen Gründen bedient, zusammenhängt. Aus der einzigen Ethik ließen sich ganze Bibliotheken entwickeln.

Im richtig verstandenen Spinozismus haben die Grundprobleme der Philosophie ihre vollständig befriedigende, ihre klassische Lösung gefunden. Die andern, früheren und späteren Systeme erscheinen ihm gegenüber wie einzelne farbig gebrochene Lichtstrahlen im Verhältniß zum weißen Sonnenlicht, in welchem alle Farben und Farbennüancen vereinigt sind, oder wie verschiedene Segmente aus einem Kreis. Nur Einen Zweig der Philosophie hat Spinoza nicht kultivirt: die Philosophie der Geschichte; hier tritt Hegel ergänzend ein, worüber im „Anhang".

Die Zunftphilosophie nennt die Kant'sche Philosophie Kritizismus, im Gegensatz zur vorkant'schen, welche die dogmatische Philosophie genannt wird. Das soll heißen, daß Kant, bevor er zu philosophiren begann, die Quellen und Grenzen der Vernunfterkenntniß untersucht und festgestellt hat, wogegen seine Vorgänger naiv voraussetzen, daß die Vernunft alles erfassen und verstehen kann und daher unkritisch drauf los spekulirten. Man hat darum viel Aufhebens davon gemacht, daß Kant zwischen dem Ding an sich (Noumenon) und den Erscheinungen der Dinge (Phänomenon) unterscheidet: jenes könne die Vernunft niemals erkennen, nur dieses sei Gegenstand unserer Erkenntniß. Was alles von philosophastrischen Faselhänsen über dieses Kant'sche „Ding an sich" geschwefelt wurde, würde eine ganze Bibliothek füllen, so daß ein Spottvogel (ich glaube L. Büchner) folgendes Gebet an das „Ding an sich" gerichtet hat:

O „Ding an sich",
Wie lieb ich dich,
Du aller Dinge Ding!
Nur blinder Wahn
Sieht schief dich an,
Und achtet dich gering.

Zwar weiß ich nicht,
Ob dein Gesicht
Ist häßlich oder schön?
Und ob du wohl
Fest oder hohl,
Magst liegen oder stehn?

Ob jung, ob alt,
Ob warm, ob kalt,
Ob grade oder krumm;
Ob du voll Zwist,
Ob sanft du bist,
Ob pfiffig oder dumm?

Doch einerlei:
Dir bleib ich treu
Und unveränderlich,
Und thue dar,
Daß nichts ist wahr,
Als nur das „Ding an sich".

Was an dieser Kant'schen Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung der Dinge — deren erkenntnißtheoretische Bedeutung viel zu sehr aufgebauscht wurde — von Belang ist, findet sich in Spinoza's Erkenntnißlehre klar ausgesprochen, in welcher genau die Quellen und Grenzen der Vernunfterkenntniß festgestellt sind.

Der Spinozismus ist die wahrhaft kritische Philosophie. Die Grenzsteine, welche die Domäne der Spekulation (reine Ver-

nunfterkenntniß) von derjenigen der Empirie (Erkenntniß durch Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung) trennen, genau kennend und innehaltend, gerieth derselbe darum nicht allein in keinerlei Konflikt mit dem exakten Wissen, steht er nicht allein in voller Harmonie zu den Ergebnissen der modernen Naturforschung, sondern feiert sogar in den bedeutendsten und epochemachendsten natur- und gesellschaftswissenschaftlichen Theorien der Gegenwart glänzende Triumphe. Der Spinozismus ist selbst Naturwissenschaft: die Naturwissenschaft vom Denken, Fühlen und Wollen. Spinoza, nicht Feuerbach, wie Bolin meint, erhob die Philosophie auf die Höhe exakter Forschung.

Es giebt, wie bereits im Eingang bemerkt, philosophische Systeme, in denen sich die Vernunft resp. Unvernunft noch absurder gebärdet, als in der Theologie, und sie sind es, welche die ganze Philosophie — die doch die höchste Wissenschaft ist — in Mißkredit gebracht haben, so daß viele unter einem Philosophen sich einen unpraktischen, querköpfigen Grübler vorstellen.

Im Spinozismus ist nichts zu finden von jenen phantastischen resp. unpraktischen, dem Leben abgekehrten, nur Einsiedlern und Stubenhockern zusagenden Doktrinen. Ueberall grünt und blüht und duftet das frische Leben, und neben dem theoretischen Verstand, der mit seinen weltumspannenden Gedanken die Räthsel der Weltsphinx löst und die Pforten der Wahrheit mit dem goldenen Schlüssel der Logik sprengt, schreitet der praktische Verstand, der die alltäglichen Vorkommnisse mit hellem Lichte beleuchtet, der den Menschen in die Nieren schaut und die Falten des Herzens bloslegt, die Quellen aufdeckt, aus denen die Gefühle, Stimmungen, Begierden, Leidenschaften und Handlungen entspringen, und zeigt, wie der Mensch durch die Macht der Erkenntniß wie ein Fels mitten in der tosenden Brandung der Leidenschaften dazustehen vermag. Spinoza reicht uns das Oel der Vernunft, die empörten Wogen des Gemüths zu beruhigen, den Zauberstab, die Dämonen

der Leidenschaften damit zu bändigen, welche die Menschenbrust so unheilvoll durchwühlen. Und wenn irgend eine Philosophie fähig ist, als moralische Macht Gemüth und Willen zu beeinflussen, den Nacken der Begierde unter das Joch der Vernunft zu zwingen, so ist es diese. Denn nicht wie die Aftermoralisten schmäht oder verspottet Spinoza die menschlichen Laster und Thorheiten, noch appellirt er an ein imaginäres „du sollst" — über solche Fiktionen setzt sich das Menschenherz hinweg — sondern er lehrt die Regungen des Menschenherzens begreifen und verstehen in ihren Ursachen und Gesetzen, und zeigt eben damit die den meisten verborgenen Zusammenhänge von Tugend und Wohlbefinden.

Dabei aber ist der Spinozismus weit entfernt, Entsagung, Bedürfnißlosigkeit, Abkehr von Welt und Gesellschaft zu predigen. Ganz im Gegentheil erklärt er Sinnenlust und Weltfreuden — soweit sie nicht das Bessere im Menschen beeinträchtigen — als des Weisen vollkommen würdig. Vollauf würdigt er die kulturelle Bedeutung der sozialen Gemeinschaft und ihre mannigfaltigen Vorzüge gegenüber dem sozialen Atomismus oder Individualismus. Die praktische Richtung der Philosophie Spinoza's bekundet auch eklatant der „Theologisch-politische Traktat", der in der Forderung absoluter Rede- und Preßfreiheit gipfelt.

Zweiter Theil.

Spinoza's Leben und Schriften.

I.

„Was mich betrifft, so unterlasse ich das Schlechte oder bestrebe mich, es zu unterlassen, weil es mit meiner Natur geradezu im Widerspruch steht."

Brief Spinoza's an W. v. Blyenbergh.

Das Leben Spinoza's ist, obgleich arm an effektvollen Episoden, ungemein interessant, sowohl wegen des glänzenden, fleckenlosen Karakters des Philosophen, in welchem das Horaz'sche Ideal des justus et tenax propositi vir* verkörpert erscheint, als auch im Hinblick auf die Anfeindungen, welche der Fanatismus gegen ihn, wie gewöhnlich gegen die Pioniere des theoretischen wie praktischen Kulturfortschritts, in Szene setzten.

Die erste und bedeutendste Lebensgeschichte Spinoza's verdanken wir dem lutherischen Prediger im Haag, Jean Colerus; sie erschien zuerst in holländischer, dann in französischer Sprache. Die Biographie ist zum größten Theil aus zuverlässigen mündlichen Quellen geschöpft. Colerus entsetzt sich oft über die Lehren Spinoza's, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit und Größe

* Anfang einer berühmten Ode des römischen Dichters Horaz, welche den gesinnungstüchtigen Mann feiert, den weder der Zorn des Tyrannen noch das Drohen der Massen in seinen Grundsätzen wankend machen kann.

seines Karakters so tief ergriffen, daß man meinen könnte, er habe eine Apologie desselben schreiben wollen, vernähme man nicht immer wieder den theologischen Eiferer, sobald die Rede auf die Werke kommt. — Einige Jahre später, 1719, erschien eine apologetische Biographie Spinoza's unter dem Titel La vie de Spinosa par un de ses disciples, die vermuthlich von dem Spinoza befreundeten Arzt Lucas herrührt. Sie erschien in wenig Exemplaren zu Amsterdam 1719. Wahrscheinlich ist dieselbe zugleich mit der Biographie des Colerus dem Werke des Boullainvillier (Brüssel 1731) zu Grunde gelegt worden, das unter der Maske der Polemik seinen propagandistischen Karakter verbirgt. (Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie.)

Benedict, ursprünglich Baruch Spinoza wurde am 24. November 1632 in Amsterdam geboren. Seine Eltern waren portugiesische Juden. Der Knabe erhielt den üblichen Unterricht in der hebräischen Bibel, im Talmud und den rabbinischen Schriften. Seine außerordentlichen Geistesgaben ließen Eltern und Lehrer ein künftiges Licht der Synagoge in ihm erblicken. Indessen regte der philosophische Genius in ihm schon frühzeitig seine Schwingen; schon im Alter von vierzehn Jahren soll er seine rabbinischen Lehrer durch mancherlei Fragen und Einwände über resp. gegen Glaubenslehren in Verlegenheit gesetzt haben. Ihre scholastischen Antworten konnten den nach unverfälschter Wahrheit dürstenden, hellen Geist des Jünglings natürlich nicht befriedigen. Die portugiesischen und spanischen Juden (die noch jetzt besondere Gemeinden mit eigenem Synagogen-Ritual bilden) waren in Bezug auf das profane Wissen immer lichtfreundlicher als die polnischen und deutschen Juden, deren Rabbiner größtentheils ausgemachte Finsterlinge waren und die Beschäftigung mit den profanen Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, verpönten. So mochte es für den jungen Spinoza auch keine Schwierigkeit gehabt haben, die lateinische Sprache neben andern Sprachen zu erlernen — er

war nach dem Zeugniß der Biographen auch der portugiesischen, spanischen, italienischen, deutschen und flamendischen Sprache mächtig — dem Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften sich hinzugeben und endlich auch in der Philosophie sich umzusehen. Sein Lehrer in der lateinischen Sprache, bei dem er auch etwas Griechisch lernte, war der Arzt van der Ende. Im Hause dieses später als Freigeist verdächtigten Mannes, dessen umfassende Gelehrsamkeit und Bildung seit Jahren zahlreiche Schüler angezogen hatte, scheint die Krisis in der Weltanschauung Spinoza's sich vollzogen und sein Bruch mit der Offenbarungsreligion sich vollendet zu haben. Die gelehrte Tochter van der Ende's, Olympia, welche zuweilen statt des Vaters Lektionen gab, soll — wie eine Sage wissen will — das Herz Spinoza's entflammt haben, so daß er sich mit dem Gedanken trug, sie zu heirathen. Sie aber reichte ihre Hand einem wohlhabenden Hamburger Kaufmann, von dem sie ein kostbares Geschenk erhalten hatte.* Es war wohl die einzige Frauenliebe Spinoza's, ein vielleicht heftiger aber flüchtiger Wellenschlag in diesem großen Leben. Eine höhere Liebe, der sokratische Eros, den Plato in seinem Symposion verherrlicht**, oder wie er selbst sie nennt: der amor dei intellectualis, die Liebe zur höchsten Weisheit, zur philosophischen Erfassung des Universums, erfüllte fortan seine Seele, und sie, die ihn zu ihrem größten Propheten erkoren, duldete keine Nebenbuhlerin.

Der Umschwung in Spinoza's Ansichten konnte seiner Umgebung nicht verborgen bleiben, er selbst machte, wenn man ihm auf den Zahn fühlte, kein Hehl daraus; auch hörte er auf, die Synagoge zu besuchen und die Ritüalgesetze zu beobachten. An

* B. Auerbach's Roman „Spinoza", der diese Liebe des Philosophen zum Gegenstand hat, ist eine literarische Jugendsünde dieses Belletristen.

** Plato feiert in seinem „Symposion" (Gastmahl) seinen Lehrer Sokrates als den inkarnirten (fleischgewordenen) höchsten Eros (Liebe), womit er die Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne bezeichnet.

die Stelle der ehemaligen Zuneigung und Bewunderung trat daher Verstimmung, die sich zu bitterstem Haß steigerte, welcher keineswegs ein platonischer blieb, vielmehr die üblichen Verfolgungen gegen den jungen Ketzer inszenirte.

Zwar versuchte es die jüdische Gemeinde zunächst mit Bestechung. Nach Colerus bot sie Spinoza ein Jahresgehalt von tausend Gulden, wenn er von Zeit zu Zeit die Synagoge besuchen würde. Spinoza wies das Anerbieten zurück, erklärte, daß er nichts davon wissen wolle, selbst wenn man ihm zehnmal mehr bieten würde; er sei kein Heuchler und suche nicht Gold, sondern Wahrheit. Nun zog die jüdische Hierarchie andere Saiten auf, sie schritt zur Exkommunikation. Im Jahre 1655, also im 23. Lebensjahre Spinoza's, wurde der große Bann (der kirchliche „Boykott") gegen ihn ausgesprochen, dessen Formel die gräßlichsten Verwünschungen enthielt. Die Farce, worüber wir heutzutage lachen, war in früheren Zeiten nicht blos auf eine moralische Wirkung berechnet, sondern von den verhängnißvollsten sozialen Folgen für den Betroffenen innerhalb der Kirchengemeinschaft, welcher er angehörte. Glücklicherweise stand dem feuerspeienden jüdischen Priesterthum von Amsterdam kein anderes Machtmittel zu Gebote; am guten Willen, dem Ketzer auf noch drastischere Weise zu Leibe zu gehen, hat es ihm gewiß nicht gefehlt. Hatte doch schon früher, als Spinoza noch nicht ganz mit der Synagoge gebrochen hatte, ein Fanatiker ein Attentat auf ihn verübt, indem er ihm eines Abends auflauerte und mit einem Dolch nach seiner Brust stieß. Spinoza wich der Waffe geschickt aus, so daß der Stoß nur durch seinen Rock ging, den er zum Andenken zeitlebens aufbewahrte. Indessen setzte es das Rabbinat beim Magistrat von Amsterdam durch, daß Spinoza auf einige Monate aus der Stadt ausgewiesen d. h. verbannt wurde.

Es giebt Verkehrtheiten, die nur auf einer Mittelstufe der Zivilisation getroffen werden, während sie der Barbarei ebenso fremd

sind wie der wahren Kultur; sie sind es, welche Schwärmer für die „Natur“ à la J. J. Rousseau zu der verschrobenen Ansicht verleiten, daß alle Uebel von der Zivilisation herrühren. Zu ihnen ist auch der Fanatismus zu zählen, das Bestreben, Ideen mit Gewaltmitteln zu unterdrücken. Auf sehr niedriger Kulturstufe hat der Mensch kein Interesse daran, wie andere denken und was sie glauben. Der Barbar erschlägt seinen Mitbarbaren aus Raubsucht, aus Eifersucht, im Zorn, oder auch um ihn zu verspeisen, aber nicht aus religiöser oder politischer Intoleranz. Die antiken Völker waren nicht intolerant nach außen, d. h. sie gingen nicht darauf aus, andere Völker mit Feuer und Schwert zu ihren religiösen Anschauungen zu bekehren, denn sie hatten kein Interesse daran, ihre Religionen waren auf die eigene Nation zugeschnitten, nur nach innen, gegen die eigenen Volksgenossen wurden Zwangsmittel angewendet, wenn sie die Staatsgötter leugneten u. dgl. Im Christenthum dagegen, welches als Universalreligion auftrat und das religiöse Prinzip outrirte, feierte die Intoleranz nach außen und nach innen die blutigsten Orgien. (Uebrigens lief dieselbe, wie die moderne politische Verfolgungssucht, gleichfalls auf materielle Interessen hinaus: die feudale Rechtsordnung war mit dem christkatholischen Glauben enge verkettet, die privilegirten Stände sahen ihre Klassenherrschaft durch Andersgläubige und Ketzer gefährdet.) — Es dauerte lange, bis die Menschen, durch schlimme Erfahrungen gewitzigt, zur Einsicht gelangten, daß Ideen nicht mit Gewaltmitteln unterdrückt werden können und Gedankenfreiheit für das individuelle wie für das allgemeine Wohl am zuträglichsten ist. Leider ist diese Erkenntniß bis jetzt nur erst auf religiösem, nicht aber auf politischem Gebiet durchgedrungen. Spinoza ist der ersten einer, welcher die religiöse und politische Verfolgungssucht bekämpfte und für absolute Rede- und Preßfreiheit eingetreten ist. Wir kommen nachher darauf zurück und nehmen den Faden der Lebensbeschreibung wieder auf.

Nach seiner Verbannung begab sich Spinoza zu einem Bekannten in der Nähe von Amsterdam, später wählte er Rhynsburg bei Leyden zu seinem Aufenthaltsort, sodann Voorburg, eine Stunde vom Haag, wo er einige Jahre blieb, und zuletzt Haag selbst. Aus den Briefen ergiebt sich, daß er nicht selten von dem einen der genannten Orte zum andern reiste. Seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch Schleifen optischer Gläser für Brillen und für wissenschaftliche Zwecke (was er vermuthlich erlernte, als er dem Rabbinerberuf, wozu er bestimmt war, Valet gesagt hatte). Er hatte es darin zu einer gewissen Meisterschaft gebracht, so daß noch nach seinem Tode die von ihm geschliffenen Gläser um hohen Preis verkauft wurden.

Ueber die Beziehungen zu seinen Familienmitgliedern erfahren wir aus den Biographien nichts Näheres. In kirchlicher Hinsicht hörte er auf, Jude zu sein, ohne zum Christenthum überzutreten, eine zu jenen Zeiten unerhörte Position; er war der erste „Konfessionslose“. Etwas in der Theorie für unwahr halten und es dennoch praktisch mitmachen, aus Gewohnheit, Furcht und Vortheil, war für einen sittlichen Karakter wie Spinoza ganz unmöglich. Darum darf Spinoza als leuchtendes Vorbild der Gesinnungstüchtigkeit und Ueberzeugungstreue besonders unserm Zeitalter vorgehalten werden, welches das Wort „Die Ueberzeugung ist des Mannes Ehre“ schnöde verleugnet und dafür nach allerlei Talmi-Ehren geizt.

Die Biographen berichten viele Züge edler Uneigennützigkeit. So z. B. weigerte er sich standhaft, sich von seinem innigsten Freund Simon de Vries zum Erben aller seiner Güter einsetzen zu lassen. Er drang in den Freund, derselbe möge seinen (des Erblassers) Bruder damit bedenken. Als nun Vries einwilligte, jedoch unter der Bedingung, daß sein Bruder Spinoza einen Jahresgehalt von fünfhundert Gulden bis zu seinem Tode zukommen lasse, erklärte er auch diese Summe noch für zu groß

und reduzirte den Betrag auf dreihundert Gulden. — Seinen Schwestern, welche ihn ganz von der väterlichen Erbschaft ausschließen wollten (die freilich nicht bedeutend sein mochte), überließ er alles, ein Bett ausgenommen. — Als er einmal vernahm, daß ein Mann, dem er von seinen Ersparnissen zweihundert Gulden geliehen hatte, Bankerott gemacht habe, sagte er lächelnd: „Ich werde mir noch von meinem Gewöhnlichen abbrechen müssen, um diesen Verlust zu ersetzen".

Das wäre freilich eine große Kunst gewesen, denn seine Bedürfnißlosigkeit streift an's Fabelhafte. Obgleich er (wie oben schon hervorgehoben wurde) keineswegs ein Apostel der Abstinenz war, reduzirte er für seine eigene Person seine Bedürfnisse auf das äußerste Existenzminimum, um sich absolute Unabhängigkeit und Freiheit zu bewahren. Entsprechend der praktischen Philosophie, die er in seiner „Ethik" entwickelt, fand er sein einziges und höchstes Glück im Denken, in der Erkenntniß, in der Erforschung der Wahrheit, und alles andere hatte für ihn nur Werth, sofern es die Erweiterung der Erkenntniß fördert.

Dementsprechend führte Spinoza in stiller Zurückgezogenheit ein spekulatives Denkerleben und schrieb seine epochemachenden Werke größtentheils in anhaltenden nächtlichen Arbeiten. In beschaulicher Forschung durchdrang er die Tiefen des Menschengeistes und ergründete dessen ewige Gesetze, ohne jedoch ein menschenscheuer Einsiedler zu sein. Nicht selten ging er zu seinen Hausleuten hinab und unterhielt sich mit ihnen über allerlei Materien, wobei es ihm nie einfiel, durch irgend welche Aeußerungen den religiösen Glauben dieser Leute zu stören. Er zeigte sich gegen jedermann überaus leutselig, freundlich, theilnehmend. Für Freunde und Gelehrte, die seine Bekanntschaft suchten, hatte die unbeschreibliche Milde und Humanität, die erhabene Heiterkeit, die über sein ganzes Wesen verbreitet war und sich in Gedanken und Aeußerungen kundgab, in Verbindung mit der geistreichen Behandlung

aller Gegenstände des Gesprächs, unsäglichen Reiz. Sein Humor war derart, daß die zartfühlendsten und ernstesten Männer sich daran ergötzten. Er war ein Philosoph, nicht im Sinne eines Sonderlings, sondern ein höchst liebenswürdiger Weiser, was auch sein Briefwechsel bekundet.

Neben seinen spekulativen Forschungen beschäftigte er sich eifrig mit den Naturwissenschaften und machte selbst mikroskopische Untersuchungen. Eine seiner Lieblingsbeschäftigungen war das Zeichnen, worin er es so weit brachte, daß er mit Kohle oder Tinte Porträts verfertigte.

Auch für die politischen Verhältnisse und Vorgänge der Zeit hatte Spinoza das lebhafteste Interesse, wie sein Freundschaftsverhältniß zu dem Staatsmann Jan de Witt beweist. Beinahe hätte er in den politischen Wirren jener Zeit das Leben eingebüßt. Während Holland mit Frankreich in Krieg verwickelt war, begab sich Spinoza auf eine Einladung hin nach Utrecht, um mit einigen bedeutenden Männern zusammenzutreffen. Kaum war er wieder im Haag angelangt, so wurde er als Spion verdächtigt, der mit dem Prinzen von Condé heimlich zusammengekommen sei, um das Land zu verrathen. Die Volkswuth war so groß, daß der Hauswirth Spinoza's besorgte, man möchte die Thüre sprengen und es könnte zur Plünderung kommen. Spinoza aber sagte furchtlos: „Seid meinethalb unbesorgt, denn es ist mir leicht, mich zu rechtfertigen. Genug Leute auch unter den Angesehensten des Landes wissen wohl, was mich zu dieser Reise vermocht hat. Aber jedenfalls werde ich, sobald die Volksmasse vor der Thür Lärm machen sollte, gerade auf sie zugehen, sollte mir auch das nämliche Schicksal widerfahren, das die armen Herren von Witt getroffen hat. Ich bin ein guter Republikaner und habe nie etwas anderes als die Ehre und das Wohl des Staates im Auge gehabt".

In hellem Lichte zeigt sich der hohe Freiheitssinn Spinoza's, wie sein Verstand und sein weltmännischer Takt, im folgenden

Ereigniß. Im Februar des Jahres 1673 ließ ihm der Kurfürst von der Pfalz, Karl Ludwig, die Professur der Philosophie an der Universität Heidelberg anbieten. Spinoza widerstand dieser verführerischen Lockung und schlug die Professur nach reiflicher Erwägung in feinen Wendungen aus. Obgleich ihm volle Freiheit zu philosophiren zugesichert war, war doch in der Berufung bemerkt, der Fürst vertraue, daß Spinoza diese Freiheit nicht gegen die öffentlich festgesetzte Religion anwenden werde. Diese zweideutige Beschränkung verstand Spinoza und bewahrte sich seine absolute Geistesfreiheit.*

Spinoza war von mittlerer Statur, hatte regelmäßige Gesichtszüge, schwarze, glänzende Augen, eine bräunliche Hautfarbe, lange, schwarze Augenbrauen und schwarzes gekräuseltes Haar, das in kräftiger Fülle den wohlgeformten ovalen Kopf umgab. Es sind noch mehrere Porträts von ihm erhalten.

Spinoza starb, nicht ganz fünfundvierzig Jahre alt. Man vermuthet, daß das Einathmen des Glasstaubs beim Glasschleifen sein Ende beschleunigt hat. Möglich auch, daß er in der Beschränkung seiner Bedürfnisse zu weit gegangen war und seine kärgliche Lebensweise nicht im Verhältniß stand zu seiner anhaltend strengen Denkthätigkeit. Seine Sterbestunde war der würdige Abschluß seines Lebens. Er hat dem Tod unerschüttert entgegengesehen. Ohne im geringsten in seinen radikalen Ansichten irre geworden zu sein, hauchte er am 21. Februar 1677 sein Leben aus. Einige Tage später wurde die Leiche unter großer Betheiligung auch vieler Vornehmen bestattet.

* Fabricius hatte geschrieben: „Sie werden die ausgedehnteste Freiheit zu philosophiren haben, und er (der Kurfürst) hegt die Ueberzeugung, daß Sie diese nicht zum Umsturz der öffentlich feststehenden Religion mißbrauchen werden". Auf diesen Passus erwidert Spinoza: „Zweitens bedenke ich, daß ich nicht weiß, innerhalb welcher Grenzen jene Freiheit zu philosophiren gehalten sein muß, damit ich nicht die öffentlich feststehende Religion umstürzen zu wollen scheine".

Schwegler zeichnet das Karakterbild Spinoza's in seiner „Geschichte der Philosophie" mit folgenden treffenden Worten: „In seinem Leben spiegelte sich überall die wolkenlose Klarheit und erhabene Ruhe des vollendeten Weisen. Nüchtern, mit wenigem zufrieden, Herr seiner Leidenschaften, nie übermäßig traurig oder fröhlich, mild und wohlwollend, ein bewundernswerth reiner Karakter, hat er die Lehren seiner Philosophie auch im Leben getreulich befolgt".

II.

„Spinoza's Ethik gleicht den dunklen Oelgemälden alter Meister, die nur, wenn man sie in sein Wohnzimmer nimmt und täglich mit ihnen verkehrt, allmälig ihre Klarheit, ihren Reichthum entfalten und durch ihre Großartigkeit fesseln."
J. H. v. Kirchmann.

Spinoza's philosophisches Hauptwerk ist die in lateinischer Sprache abgefaßte „Ethik".* Das Werk trägt seinen Namen von der praktischen Philosophie, in welcher es gipfelt, wiewohl es die ganze Philosophie umfaßt. Der erste Theil behandelt das, was man sonst mit Metaphysik bezeichnet, das Sein, dessen verschiedene Seiten und ihr wechselseitiges Verhältniß, oder das Universum. Er trägt die Ueberschrift „Ueber Gott", weil Spinoza mit diesem der Theologie entnommenen Ausdruck das ewig Seiende, die Substanz oder die Natur bezeichnet (worüber im 3. Kapitel). Der zweite Theil enthält die Erkenntnißtheorie; er behandelt das Denken, die verschiedenen Arten der Erkenntniß, Wahrheit und Irrthum, und das Verhältniß von Geist und Körper. Der dritte Theil beleuchtet das Fühlen und Wollen, oder die Affekte — die auf drei Grundaffekte (Liebe, Haß, Begierde,) zurückgeführt werden —

* Neueste deutsche Uebersetzung von mir in der Universalbibliothek von Ph. Reclam, Leipzig.

in ihrem Wesen, ihrem Ursprung und ihren Wechselwirkungen. Der vierte Theil erörtert die Macht der Affekte über den Menschen, der fünfte die Macht des Menschen über die Affekte.

Das klar gegliederte Werk ist in der Methode abgefaßt, deren sich die Geometrie bedient. Auf der Basis weniger unbestreitbarer Axiome (Wahrheiten, die keines Beweises bedürfen,) ruhen die Lehrsätze, welche wie massive Quader sich einander anreihen, sich über einander schichten und zum großartigen Gedankenbau emporwachsen. Aber dieser Prachtbau gleicht dem Zauberschlosse der Märchen, zu welchem man nur auf steilen, steinigen und dornigen Pfaden gelangt. Obgleich Spinoza's Ausdrucksweise überaus klar ist, so erschwert doch die konzise, prägnante Fassung, wie auch die Terminologie, das Verständniß. Aber einmal eingedrungen, ist man entzückt von dem Lichte der Erkenntniß, das in ungetrübter Klarheit und ungebrochener Reinheit über das Universum sich ergießt, und fühlt sich wonnig umsäuselt von den Friedenslüften der Wahrheit und Weisheit. — Indessen werden auch solche Leser, die sich dem Verständniß des Werkes in seinem organischen Zusammenhang nicht gewachsen fühlen, in allen fünf Theilen zahlreiche sehr gemeinverständliche Stellen finden, wo ihnen das sonnenhafte Auge des größten Denkergenies unverschleiert entgegenblickt; gleichsam populäre Oasen, wo die Silberquellen der Weisheit krystallhell sprudeln und köstliche Gedankenfrüchte den Geist erquicken. In dieser Hinsicht rathe ich dem Neuling, zuerst die Vorworte und Anhänge zu den einzelnen Theilen zu lesen, (speziell das Vorwort zum dritten und den Anhang zum vierten Theil,) auch die Anmerkungen, wo die Darstellung die Form mathematischer Demonstration abstreift und sich in freier Behandlungsweise ergeht.

Die „Ethik" erschien erst nach dem Tode des Philosophen; noch zu dessen Lebzeiten kam sein anderes Hauptwerk heraus, der ebenfalls lateinisch geschriebene „Theologisch-politische Traktat".* Wie eine Bombe fuhr das erzrevolutionäre Werk unter die Theologen, welche auf einige Zeit ihre lächerlichen Schulzänkereien vergaßen, um gegen den verruchten Autor Himmel und Hölle in Bewegung zu setzen, der mit seinen wuchtigen Argumenten, dabei aber mit strengster Sachlichkeit und in vornehm wissenschaftlichem Ton (der nur, wenn er auf den Fanatismus der Theologen zu reden kommt, beißend wird oder pathetisch anschwellt) den Kirchenglauben in seinen Fundamenten erschütterte, Wunder und Offenbarung ihres übernatürlichen Karakters entkleidete und die Unfehlbarkeit der Bibel leugnete. Nachdem sich Spinoza in den ersten fünfzehn Kapiteln mit dem Kirchenglauben auseinandergesetzt und Trennung der Philosophie von der Theologie proklamirt hat, entwickelt er seine Ansichten über Staats- und Privatrecht, um daraus die Forderung absoluter Rede- und Preßfreiheit abzuleiten; die praktische Pointe des ganzen Werks, wie schon der Titel hervorhebt.** Die Argumente sind schlagend und überzeugend und gelten ebenso sehr von der politischen wie von der religiösen Denkfreiheit. — Das Buch, dessen Verbreitung Beschlagnahme und Verbot nicht hindern konnten, war nach den beiden im Titel angegebenen Richtungen, der theologischen und politischen, eine reformatorische That ersten Rangs.

Ueber die andern Werke Spinoza's will ich mich kürzer fassen. Ich nenne zunächst den nur in holländischer Sprache vorhandenen Traktat „Ueber Gott" (deutsch von Schaarschmidt), wohl ein früherer Entwurf der Ethik. Der Fragment gebliebene Traktat „Ueber die Vervollkommnung des Verstandes" (deutsch

*) Gleichfalls von mir übersetzt in demselben Verlag.

**) „Theologisch-politischer Traktat. Enthaltend eine Reihe von Abhandlungen, in welchen gezeigt wird, daß das freie Philosophiren nicht allein gestattet werden kann, ohne Gefahr für Religion und Bürgerfrieden, sondern daß dessen Verbot nothwendig den Bürgerfrieden und die Religion gefährdet."

von mir bei Reclam) ist vermuthlich ebenfalls ein früherer Darstellungsversuch des Systems. Gleichfalls Fragment geblieben ist der sehr lesenswerthe Traktat „Ueber die Politik“. Auch einen „Abriß der hebräischen Sprachlehre“ hat Spinoza hinterlassen. Der Vollständigkeit halber erwähne ich auch die Schrift: „Die Lehrsätze der Cartesianischen Philosophie, auf geometrische Weise bewiesen. Mit einem Anhang: Metaphysische Gedanken“. Spinoza erklärte diese Schrift für eine Abhandlung, die er einst einem Jüngling diktirt hat, den er in der Philosophie des Cartesius habe unterrichten wollen. Hochinteressant endlich ist der „Briefwechsel“, welcher gegen achtzig Nummern umfaßt.

* * *

In der öffentlichen Meinung waren Spinoza's Name und seine Schriften noch lange Zeit nach dessen Tod geächtet und verfehmt. Spinozismus war gleichbedeutend mit Atheismus, und daß ein Atheist ein schlechter Kerl sein müsse, war damals etwas Ausgemachtes. Sogar in Holland wurde der Drucker einer holländischen Uebersetzung der sämmtlichen Werke Spinoza's, welche 1794 erschien, Aard Wodsgyck zu Amsterdam, auf mehrere Jahre zum Korrektionshaus verurtheilt, und in Deutschland ereiferte sich im vorigen Jahrhundert Moses Mendelssohn so sehr, seinen Freund Lessing von dem schrecklichen Verdacht des Spinozismus zu reinigen, daß er dadurch sein Ende beschleunigte. Gleichwohl wuchs die Gemeinde der Anhänger Spinoza's mehr und mehr, vereinzelte Ideen seiner Lehre drangen in die Wissenschaft ein und kamen unvermerkt auch im öffentlichen Leben zur Geltung. Die späteren Philosophen haben vielfach, wie H. Heine geistreich bemerkt, durch die Brillen gesehen, welche Spinoza geschliffen.

Es war vielleicht der eifrige aber ehrliche Gegner des Spinozismus, der Glaubensphilosophirer F. H. Jakobi, welcher

erstmals Spinoza in der öffentlichen Meinung rehabilitirte. Er, von dem das geflügelte Wort herrührt: „Es giebt keine andere Philosophie, als die Philosophie Spinoza's“, hat auch die Aeußerung gethan: „Sei du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren konntest, seine Wahrheit war in deiner Seele und seine Liebe war dein Leben“. Ob Lessing wirklich Kryptospinozist war, bleibe dahingestellt; gewiß ist, daß sein Geist mit der Milch des Spinozismus genährt worden war. Wie sehr Goethe von der Philosophie Spinoza's angezogen wurde, wissen wir aus „Wahrheit und Dichtung“. Spinoza war der philosophische Genius Goethe's, der die spinozistische Weltanschauung poetisch verklärte. Vergleiche hierüber meine „Religion der Zukunft“ (Dritte Auflage. Stuttgart 1889, J. H. W. Dietz). Sehr schön sagt Heine in seiner Abhandlung über die romantische Schule: „Die Lehre des Spinoza hat sich aus der mathematischen Hülle entpuppt und umflattert uns als Goethe'sches Lied“, und in seinem Buch „Ueber Deutschland“: „Die mathematische Form giebt dem Spinoza ein herbes Aeußere. Aber dieses ist wie die herbe Schale der Mandel; der Kern ist um so erfreulicher. Bei der Lektüre des Spinoza ergreift uns ein Gefühl wie beim Anblick der großen Natur in ihrer lebendigsten Ruhe. Ein Wald von himmelhohen Gedanken, deren blühende Wipfel in wogender Bewegung sind, während die unerschütterlichen Baumstämme in der ewigen Erde wurzeln. Es ist ein gewisser Hauch in den Schriften des Spinoza, der unerklärlich. Man wird angeweht wie von den Lüften der Zukunft. Der Geist der hebräischen Propheten ruhte vielleicht noch auf ihrem späten Enkel“. Selbst ein Theologe, allerdings keiner gewöhnlichen Schlags, Friedrich Schleiermacher, feiert Spinoza mit den begeisterten Worten: „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza ꝛc.“.

So wurde die Apotheose des Verbannten und Verkannten vorbereitet, welche sich vor mehreren Jahren vollzog in der Errichtung einer Statue des Philosophen auf dem Marktplatz im Haag; bei deren Enthüllung eine Gedenkrede gehalten wurde, die den Titel führte: Spinoza de blyde Boodschapper der mondige Menschheed (Spinoza, der heilbringende Sendbote der mündigen Menschheit).

Dritter Theil.

Das System Spinoza's.

Erster Abschnitt.

Das Universum.

Kein Wesen kann zu Nichts zerfallen,
Das Ewige regt sich fort in allen.
Am Sein erhalte dich beglückt!
Das Sein ist ewig; denn Gesetze
Bewahren die lebend'gen Schätze,
Aus denen sich das All geschmückt.

Goethe.

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?

Derselbe.

1. Kapitel.

Einiges aus der Erkenntnißlehre. — Was ist Denken? — Was heißt Philosophie?

Entgegen dem üblichen Verfahren erscheint es mir zweckdienlich, einiges aus der Erkenntnißlehre (welche der 2. Theil der „Ethik" behandelt) an die Spitze zu stellen. Das wird nicht allein dem richtigen Verständniß ungemein zu statten kommen, sondern zugleich zeigen, daß man ganz mit Unrecht die kritische Philosophie mit Kant beginnen läßt und Spinoza zu den dogmatischen Philosophen zählt.* Auch soll dabei der Begriff „Philo-

* Die kritische Philosophie untersucht vor allem die Erkenntnißfähigkeit der menschlichen Vernunft, ihre Quellen und Grenzen, wogegen die dogmatische die absolute Erkenntnißfähigkeit der Vernunft naiv voraussetzt.

sophie“ definirt und gezeigt werden, wie sich dieselbe von andern Wissenschaften unterscheidet, wie sich das philosophirende Denken zu anderem Denken verhält. Denn was man gewöhnlich in den Geschichtswerken der Philosophie darüber liest, zeigt nur, daß die Autoren selbst sich nicht vollständig klar darüber waren.

Vor allem: Was ist Denken?

Der gesammte Inhalt des Denkens besteht aus Empfindungen verschiedener Art.

Denken ist Empfinden; aber wir unterscheiden Empfinden und Denken. Jedes Denken ist Empfinden, aber nicht jedes Empfinden ist Denken.

Das Material des Denkens sind reproduzirte Empfindungen oder Vorstellungen. Die Empfindungen unseres Körpers (der Nerven) — gleichviel ob sie von dem Eindruck eines Außendinges auf die Sinnesorgane herrühren, oder blos von der Lebensthätigkeit des Organismus — fließen zusammen im Gehirn, dem Sammelbecken aller Empfindungen, und tauchen hier wieder auf, wiederholen sich, wenn auch in schwächerer, abgeblaßter Form.

Die Vorstellung unterscheidet sich von der Empfindung hauptsächlich auch dadurch, daß sie mehrere Empfindungen zusammenfaßt. Was in verschiedenen Organen, und auch in demselben Organ nacheinander empfunden wird, vereinigt sich im Sammelbecken des Gehirns zu einer Totalität der Empfindung oder einem Komplex von Empfindungen: Ding.

Ein Pferd wird von meinem Auge wahrgenommen. Seine Umrisse, seine Farbe, seine Bewegungen machen einen Eindruck auf meine Netzhaut (mittelst Aetherschwingungen); sein Wiehern, sein Hufschlag wirkt auf mein Gehör. Ich empfinde das Pferd, resp. einzelne Eigenschaften desselben. Später stelle ich mir das Pferd wieder in der Erinnerung vor. Dabei sehe ich das Pferd nicht wirklich, sondern ich stelle es mir vor.

Das ist reproduzirtes Empfinden oder Vorstellung.

Die einfache Vorstellung bildet aber keineswegs das eigentliche Denken.

Das Denken, die Erkenntniß, besteht darin, daß man die Vorstellung selbst zum Gegenstand des Denkens macht, (Idee der Idee,) speziell darin, daß man mehrere Vorstellungen gleichzeitig hat und an ihnen das Uebereinstimmende, das Verschiedene und das Gegensätzliche innerlich beobachtet, erfaßt.*

Es giebt nämlich Vorstellungen, die mit einander übereinstimmen, und solche, die von einander verschieden sind, ohne Gegensätze zu sein, endlich wiederum solche, die sich einander ausschließen, d. h. nicht zusammen gedacht werden können.

Z. B.: Die Farben Roth und Grün sind Gegensätze; wenn ich etwas als roth empfinde, kann ich es nicht gleichzeitig als grün empfinden; ebenso sind ein Kreis und ein Quadrat Empfindungen, die einander ausschließen. Hingegen sind die Empfindungen grün und rund verschieden, aber nicht entgegengesetzt. Grün und grün, Kreis und Kreis, Quadrat und Quadrat, sind übereinstimmende Empfindungen. Unter Uebereinstimmung der Vorstellungen ist auch das Verbundensein einer Vorstellung mit einer andern, oder ihr Enthaltensein in derselben zu verstehen. Z. B. in einem großen Kreis oder Quadrat sind eine Menge kleine enthalten, im Kreis sind unendliche einander gleiche Rechtecke enthalten. (S. Ethik, 2. Th., 8. Lehrs., Anmerkung.)

Kürzer und bündiger ausgedrückt: Denken ist vergleichende Betrachtung des Verhältnisses zweier oder mehrerer Vorstellungen.

Statt Vorstellungen können wir behufs leichteren Verständnisses auch sagen Dinge.

Die vergleichende Betrachtung der Dinge in Bezug auf ihre Uebereinstimmung, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit macht das

---

* Ethik, 2. Th., 29. Lehrs., Anmerkung.

eigentliche Denken aus, das bei Spinoza intellectus (Erkenntniß) heißt, im Gegensatz zu imaginatio (Vorstellung).

Durch solche vergleichende Betrachtung wissen wir, welche Eigenschaften ein Ding nothwendig hat, welche es nicht haben kann, und welche es haben oder nicht haben kann. Von einem Dreieck z. B. weiß der Mathematiker, daß die Summe seiner Winkel zwei Rechtecken gleich ist; von einem Rechteck, daß die Quadrate der Katheten gleich sind dem der Hypothenuse ꝛc.

Die Zusammenfassung des Gleichartigen an mehreren Dingen geben den abstrakten Begriff.

Während die Vorstellung die Dinge nimmt, wie sie sich zufällig präsentiren, ordnet das Denken oder der Verstand (ratio, s. 12. Kap.,) die Vorstellungen nach ihrer Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und Verschiedenheit, d. h. er begreift ihr Wesen (essentia, s. 8. Kap.,) oder ihre Substantialität; und ebenso ihre Causalität, das Verhältniß von Ursache und Wirkung: die Naturgesetze.

Wir werden in der Erkenntnißtheorie sehen, daß und inwiefern das Denken dem Sein, der Wirklichkeit entsprechen muß. Hier einstweilen nur soviel, daß, wenn zwei Vorstellungen resp. Dinge im Denken nicht kombinirbar, also Gegensätze sind, es auch in der Wirklichkeit kein Ding geben kann, welches diese Eigenschaften hat oder diese Empfindungen gleichzeitig bewirkt. (Eine rothe Kugel kann ich nicht auch als grüne Kugel denken, folglich giebt es auch keine zugleich rothe und grüne Kugel.) Ferner, daß zwei Empfindungen resp. Dinge, welche im Denken nothwendig verbunden sind, es auch in der Wirklichkeit sein müssen. (Ein Dreieck läßt sich nicht anders vorstellen, als daß die Summe seiner Winkel zwei Rechtecken gleich ist, folglich kann es kein Dreieck geben, in welchem dies nicht der Fall ist.) Das sind zwei erkenntnißtheoretisch hochwichtige Sätze.

Und nun zur Beantwortung der Frage: Was heißt Philosophie?

Die einzelnen Wissenschaften befassen sich nur mit einer Gruppe von Empfindungen, d. h. Vorstellungen, resp. Dingen und Eigenschaften von Dingen. Die Astronomie z. B. befaßt sich nur mit den Weltkörpern, die Zoologie mit den Thieren, die Geometrie mit den Flächen, die Physik mit diesen, die Chemie mit jenen Erscheinungen der Dinge. Die Philosophie dagegen zieht sämmtliche Empfindungen oder Vorstellungen (resp. Dinge und Eigenschaften) in den Kreis ihrer Betrachtung, um das Gemeinsame, Verschiedene und Entgegengesetzte daran zu erfassen. So aufgefaßt, ist die Philosophie sowohl Wissenschaft als auch Methode: Wissenschaft, soweit sie Psychologie, resp. Erkenntnißtheorie ist; Methode, sofern sie auf jeden Wissenszweig anzuwenden ist, um denselben gründlich und allseitig zu erkennen. Ein Weltbild zu konstruiren ist daher die Philosophie unfähig, dies bleibt Aufgabe der Empirie (der Naturwissenschaft). Daher das Fiasko aller derartigen Spekulationen.

Soviel als Vorbemerkung, das Weitere wird in der Erkenntnißlehre zur Sprache kommen.

2. Kapitel.

Die Sprache als Vehikel des Denkens.

Als ein sehr wichtiger Umstand muß ferner vorausgeschickt werden, daß wir gewohnt sind, mit Worten zu denken, statt mit eigentlichen Vorstellungen der Dinge.

Es geschieht dies zur Erleichterung des Denkprozesses; an die Stelle der schwerfälligen spartanischen Münze der eigentlichen Vorstellungen tritt das Papiergeld der Sprache: akustische Vorstellungen. Auch verdichten sich gleichsam in den Worten die luftigen abstrakten Begriffe und erhalten in ihren feinsten Nüancen leicht erkennbare Unterscheidungsmerkmale.

Diese Substitution der Worte an die Stelle der eigentlichen Vorstellungen der Dinge beruht auf dem von Spinoza folgendermaßen formulirten Gesetz (Ethik, 2. Th., 18. Lehrs.): „Wenn der menschliche Körper einmal von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt worden ist, so wird der Geist, wenn er später einen derselben sich vorstellt, sich sogleich auch der andern erinnern".

In der Anmerkung hiezu heißt es u. A.: „Hieraus erkennen wir klar, warum der Geist von dem Gedanken eines Dinges sofort auf den Gedanken eines andern Dinges überspringt, das mit dem ersten gar keine Aehnlichkeit hat. Z. B. wenn man das Wort „Apfel" denkt, so denkt man auch sogleich an die Frucht Apfel, die doch mit jenem artikulirten Laut keinerlei Aehnlichkeit noch sonst etwas gemein hat, als daß der Körper des Menschen häufig von diesen beiden gleichzeitig erregt wurde, d. h. daß der Mensch häufig das Wort Apfel gehört hat, während er zugleich die Frucht sah".

Dadurch aber werden viele Irrthümer veranlaßt, indem Worte kombinirt werden, welche, in die eigentliche Vorstellung umgesetzt, nicht kombinirbar sind. Der Nichtmathematiker wird z. B. der Behauptung zustimmen können, daß das Quadrat der Hypothenuse größer oder kleiner sei, als das Quadrat der beiden Katheten: er denkt eben nur die Worte, das Surrogat der Vorstellungen. In Worten läßt sich denken, daß 2 und 2 = 5 ist, in der wirklichen Vorstellung nicht.* Daher Goethe im Faust:

* „In der That bestehen die meisten Irrthümer darin allein, daß wir den Dingen ihre Benennungen nicht genau anpassen. Wenn z. B. Jemand sagt, daß die aus dem Mittelpunkt des Kreises nach der Peripherie gezogenen Linien ungleich seien, so versteht er offenbar unter Kreis — hier wenigstens — etwas anderes, als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen im Rechnen irren, haben sie andere Zahlen im Kopfe, andere auf dem Papier. In Betracht ihres Geistes also irren sie keineswegs. Sie scheinen aber zu irren, weil wir meinen, sie hätten dieselben Zahlen im Kopfe, die auf dem Papier stehen. Wäre dies nicht der Fall, so würden wir nicht glauben, daß sie irren, so wie ich nicht glaubte, daß sich der Mann irrte, den ich neulich ausrufen hörte, sein Hof sei auf das Huhn

Denn eben, wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein.
Mit Worten läßt sich trefflich streiten,
Mit Worten ein System bereiten,
An Worte läßt sich trefflich glauben,
Von einem Wort läßt sich kein Jota rauben.

Und wiederum:

Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Daß sich dabei auch etwas denken lasse.

Es versteht sich, daß die Philosophie vor Allem darauf bedacht sein muß, derartige „Verbalhalluzinationen", wie ich sie nennen möchte, zu vermeiden.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zur Darstellung des Systems über.

3. Kapitel.

Substanz, Attribut, Modus.

Wenn man den gesammten Inhalt des Denkens (also sämmtliche Empfindungen oder Vorstellungen) vergleichend betrachtet, so ergiebt sich, daß derselbe in drei Klassen zerfällt. Wir wollen aber, der besseren Faßlichkeit halber, nunmehr uns so ausdrücken (da ja die Wirklichkeit, wie bemerkt, dem Denken entspricht): Alles, was in den Bereich des Denkens fällt, ist entweder Substanz oder Attribut oder Modus.

Die Substanz ist das schlechthin Seiende, das absolut Existirende, der Inbegriff alles dessen, was existirt. Sie ist einzig

seines Nachbars geflogen; weil ich nämlich wohl verstand, was er meinte. Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken, oder die Meinung des andern falsch deuten. Denn thatsächlich ist es so, daß während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine gerade so denkt wie der andere, oder der eine an etwas anderes denkt als der andere, so daß die Irrthümer und Widersinnigkeiten, welche bei den anderen angenommen werden, gar nicht bestehen." (Ethik, 2. Th., 47. Lehrs., Anmerkung.)

und unendlich, denn es giebt keine andere Substanz, durch welche sie begrenzt würde. Sie ist ewig, hat weder Anfang noch Ende.

Attribute sind die Eigenschaften der Substanz, welche zu ihrem Wesen gehören, ohne welche sie daher nicht gedacht werden kann. Wir kennen deren zwei: Ausdehnung und Denken, oder Physisches und Psychisches, Körperliches und Geistiges. (Siehe übrigens das 6. Kapitel.)

Modi (Einzahl Modus) sind die zahlreichen Arten oder Daseinsformen, in welchen die Substanz, resp. ihre Attribute, sich manifestiren. Es sind die vergänglichen Erscheinungen.

Da wir an der Substanz zwei Attribute erkennen, nämlich Ausdehnung und Denken, so sind auch die Modi sowohl solche der Ausdehnung als auch solche des Denkens (Empfindens). Ein Dreieck und ein Kreis z. B. sind zwei verschiedene Formen oder Modi der Ausdehnung. Liebe und Haß sind zwei verschiedene Formen des Denkens, der Empfindung.

An jedem Ding haben wir zu unterscheiden: die vergängliche Form und das ewige, unzerstörbare Wesen. Das Eis wird Wasser, das Wasser Dampf, bei höheren Temperaturgraden verwandelt sich vielleicht auch der Dampf in einen anderen uns unbekannten Aggregatzustand. Die Form hat sich verändert (durch vermehrte Wärme), das Wesen selbst aber ist unverändert, kein Atom ist verschwunden, und bei denselben Wärmegraden kehrt auch die entsprechende Erscheinungsform wieder. Die Substanz des Wassers ist ewig, die Form ist vergänglich.

Die Substanz ist in ewiger Bewegung, in ewigem Fluß. (πάντα ῥεῖ, „Alles fließt", hat schon der griechische Philosoph Heraklit gelehrt.) Die Verschiedenheit der Einzelwesen hat ihren Grund lediglich in größerer oder geringerer Bewegung.* Vgl.

*) Es stimmt dies vollständig zur modernen Naturwissenschaft, welche alle Kräfte auf Bewegung zurückführt — bekanntlich auch Licht, Wärme

Ethik, 2. Th., 1. Hilfssatz nach der Anmerkung zum 13. Lehrsatz: „Die Körper sind in Bezug auf Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit, nicht aber in Bezug auf die Substanz, von einander unterschieden". (Besonders beachtenswerth für die Chemie!)

Um es nochmals kurz zu rekapituliren: Die Substanz mit ihren Attributen ist das ewige, unendliche Wesen, welches sich in den mannigfaltigsten Erscheinungsformen offenbart. Alle Einzeldinge sind Erscheinungsformen der Substanz, kräuselnde Wellen im ewig wogenden Meere der ewigen Substanz. Alle Einzeldinge haben eine doppelte Seite, eine ewige und eine zeitliche: die Substanz und die Attribute in ihnen sind das Ewige, „Göttliche"; die Form ist das Zeitliche, Vergängliche.

In Lebensfluthen, im Thatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben.
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Damit giebt Goethe im Faust der Lehre Spinoza's einen hochpoetischen Ausdruck.

Spinoza nennt die Substanz häufig Gott; nicht etwa aus

(R. Mayer'sche Wärmetheorie) und Elektricität — durch welche, wie obiges Beispiel zeigt, die verschiedenen Aggregatzustände bewirkt werden. Daß auch von der Bewegung nichts verloren geht, versteht sich von selbst (Gesetz von der Erhaltung der Kraft). — Es ist übrigens sehr zu beachten, daß, wenn hier gesagt wird, daß die Bewegung die Mannigfaltigkeit der Formen oder Modi bewirkt, es sich dabei um die Modi der Ausdehnung handelt, d. h. es gilt dies, sofern die Substanz unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird; da ja Bewegung selbst ein Ausdehnungsmodus ist. Was ihr am Denkattribut entspricht, wird später zur Sprache kommen.

Scheu, die Dinge beim rechten Namen zu nennen, da Spinoza der Mann nicht war, seine Gedanken ängstlich zu verhüllen und mit Worten ein feiges Doppelspiel zu treiben; sondern in genialer Erkenntniß dessen, was später Hegel ausführlich entwickelt hat, daß nämlich auch in den theologischen Anschauungen ein Stück Wahrheit enthalten ist, indem der nach Wahrheit strebende Menschengeist auch in der Idee eines übersinnlichen Gottes der Substanzidee, dem Ding aller Dinge, auf der Spur war; wie denn nach Spinoza (wie wir später sehen werden) der Irrthum überhaupt nichts Positives ist, sondern nur die fragmentarische Wahrheit. Zugleich aber bot sich ihm in dem Ausdruck Gott ein sehr brauchbarer Terminus zur Bezeichnung eines eigenen philosophischen Begriffs.* (Vgl. Ethik, 1. Th., Definition 6.)

4. Kapitel.

Die Attribute.

Cartesius hatte gelehrt, es gebe außer der ewigen, göttlichen Substanz zwei geschaffene Substanzen, die denkende und die ausgedehnte. Dem gegenüber beweist Spinoza (erkenntnißtheoretisch! also „kritisch"), daß es keine zwei Substanzen geben könne. Die Dualität von Denken und Ausdehnen (auf die sich sämmtliche Vorstellungen als Spezialformen derselben reduziren lassen) adoptirend, erklärt er beide für Attribute der Substanz. Das Attribut ist (Ethik, 1. Th., Definition 4,) dasjenige an der Substanz, was zu ihrem Wesen gehört, also eine von der Substanzidee nicht wegzudenkende, ewige Seite oder Eigenschaft, im Gegensatz zum Modus, der eine vergängliche Form der Substanz resp. eines Attributs bezeichnet.

* Die Identität von Gott und Substanz ergiebt sich erst auf dem Wege der Demonstration (Ethik, 1. Theil, Lehrsätze 1—11). Die Bezeichnung des gleichen Begriffs seitens späterer Philosophen durch „Ding an sich", das „Absolute", das „Unbewußte" 2c. zeigt, wie sehr die Philosophie eines eigenen Worts für den fraglichen Begriff bedarf.

Spinoza lehrt aber ausdrücklich, daß die beiden Attribute keineswegs den Substanzbegriff erschöpfen; er betont häufig, daß wir nur diese beiden Attribute erkennen, was keineswegs ausschließt, daß die Substanz noch zahllose andere Attribute hat, von denen wir nichts wissen.*

Beobachten wir den gesammten Inhalt unseres Bewußtseins, so werden wir gewahr, daß sich derselbe in zwei verschiedene Gruppen zerlegt: Räumliches und Nichträumliches, oder Körper und Geist. Unter Geist sind sämmtliche psychologische Phänomene zu verstehen; dieselben werden von der Philosophie mit dem Ausdruck Denken** zusammengefaßt. Weiter gewahren wir, daß häufig ein und derselbe Vorgang sowohl eine körperliche als eine geistige Seite hat. Der Mensch selbst ist ein Körper, er stellt sich dem Denken als räumlich ausgedehnt dar, zugleich aber auch als empfindendes, fühlendes, wollendes und vorstellendes Wesen; Ausdehnung und Denken sind also in ihm vereinigt.

Ausdehnung und Denken sind sonach von der Substanz unzertrennliche Eigenschaften. Bei der Ausdehnung ist dies leicht zu begreifen. Wir können kein Seiendes denken, ohne es uns zugleich als räumlich ausgedehnt vorzustellen. Und wenn Theologen, Philosophen und Spiritisten von Wesen reden, welche keinen Raum einnehmen, (Seelen, Geister,) so sind das eben Worte; in

* Man sieht, die Behauptung Kant's, daß wir das „Ding an sich" nicht erkennen, von welcher so viel Aufhebens gemacht wurde und wird, findet sich schon bei Spinoza. Während sie aber von den Kantianern zur großartigen wissenschaftlichen „That" aufgebauscht wurde, spielt sie bei Spinoza eine sehr untergeordnete Rolle, weil damit nur sehr wenig an positiver Erkenntniß gewonnen wird.

** „Unter dem Ausdruck Denken verstehe ich alles das, was in uns ist und dessen wir unmittelbar bewußt sind. Sonach sind alle Thätigkeiten des Willens, der Erkenntniß, der Einbildungskraft und der Sinne Denken." (Prinzipien der Cartesischen Philosophie. 1. Th., Definition I.)

Vorstellungen aufgelöst, zeigt es sich alsbald, daß die Existenz nicht ausgedehnter Dinge undenkbar ist.*

Hiernach würde also die Lehre Spinoza's auf den (philosophischen) Materialismus hinauslaufen, die Substanz identisch sein mit der Materie der vulgären Materialisten, welche alles Geistige oder Psychische, auch das Denken, von materiellen Vorgängen herleiten.

Nichts ist falscher als dieses. Die Lehre Spinoza's ist nicht Materialismus, sondern Monismus.** Sie faßt das Denken, d. h. das Empfinden, ebenso wie die Ausdehnung, als Attribut der Substanz, d. h. als eine von ihr untrennbare Eigenschaft, Körperliches und Geistiges, Physisches und Psychisches, laufen in der Substanz parallel, mit jedem Materiellen korrespondirt ein Geistiges und umgekehrt, kein Atom, das nicht beseelt wäre, d. h. psychische Qualität besäße.

Diese Lehre kommt dem Leser ohne Zweifel höchst seltsam vor. Wir sind gewohnt, nur den organischen Wesen Empfindung, psychische Qualität zuzuschreiben, und auch unter den organischen nur den animalischen, mit Nerven ausgestatteten Lebewesen, resp. der Thierzelle. Die Empfindung ist nach der Ansicht der Materialisten das Produkt physiologischer Prozesse. — Bei Licht besehen erweist sich aber diese Erklärung als eine gänzlich mißverständliche Anwendung der Causalitätskategorie, d. h. der Zurückführung einer Wirkung auf ihre Ursache; da ja die psychischen Phänomene etwas spezifisch verschiedenes sind von den physischen Vorgängen. Es ist gänzlich undenkbar, daß in der Thierzelle die Empfindung als

* Es ist aber zu beachten, daß die Ausdehnung als Attribut so zu verstehen ist, daß die Substanz eine von ihr untrennbare Eigenschaft hat, welche beim Menschen die Empfindung der räumlichen Ausdehnung bewirkt. Auch die Ausdehnung ist eine Denkform. (Siehe 6. Kap.)

** Wörtlich: Einheitslehre, wonach Körperliches und Geistiges nur zwei Seiten eines und desselben Wesens sind, im Gegensatz zum Dualismus: Zweiheitslehre, wonach, wie bei Cartesius, das Körperliche und das Geistige zwei gesonderte Wesen sind.

ein neues Element auftritt, sondern es muß nothwendig geschlossen werden, daß auch dem Anorganischen eine Empfindung anhaftet, freilich in weit geringerem Grade als dem Thier.

Die neuere Wissenschaft, Naturforschung, Biologie, Psychologie und Philosophie, kommt, fußend auf empirischen Thatsachen, auch in diesem Punkt, wie in so manchen andern, auf Spinoza's Standpunkt zurück (Meynert, Häckel u. A.). Hervorragende Botaniker haben aus einer Reihe von Erscheinungen im Pflanzenleben auf Empfindung und Willen in der Pflanze geschlossen. (Siehe „Ueber Licht- und Farbenperception niederster Organismen" in Pflüger's Archiv für die gesammte Physiologie. Bd. XXIX, Heft 7.) Der Philosoph Schopenhauer erblickt in den physikalischen und chemischen Vorgängen Aeußerungen des dem ganzen Universum innewohnenden Weltwillens. Er sagt: „Wenn wir die unorganische Welt mit forschenden Blicken betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit soviel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene, ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper, durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend: so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so

großen Entfernungen unser eigenes Wesen wieder zu erkennen ꝛc. und das hier wie dort den Namen Wille führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist".*

Auch Wilhelm Wundt, der hervorragende Psychologe der Gegenwart, kommt am Schluß seiner „Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele" zu dem Ergebniß, daß einerseits das Seelische als unabänderlich mit dem körperlichen Dasein verbunden vorgestellt werden müsse, anderseits das körperliche Dasein nur mit dem psychischen vereinigt gedacht werden könne. (57. Vorlesung, Bd. II, S. 436.) Uebrigens hat schon Giordano Bruno die Beseeltheit des Alls behauptet, aber mehr in poetischer Intuition als durch logisches Raisonnement.

Bei unbefangenem Nachdenken wird man sich in der That immer mehr mit dem Gedanken befreunden, daß jedes Atom einen — freilich im Verhältniß zu den mit Nerven ausgestatteten Lebewesen weit geringeren — Grad von Empfindung besitzen muß, und das Befremdliche dieser Idee wird allmälig ebenso schwinden, wie das bei der Copernikanischen Lehre von der Erdumdrehung der Fall ist, welche mit dem Augenschein so sehr in Widerspruch steht, und wie bei der Lehre von der Freiheit, d. h. Unfreiheit des Willens, auf welche wir später zurückkommen.

* Schopenhauer macht seltsamerweise den Willen, der doch nur eine Erscheinungsform der Empfindung ist (ein Modus des Denkattributs), zum Princip alles Seins, oder zum „Ding an sich". Wenn er indessen die Schwerkraft und die magnetische Anziehung mit einem Willensakt vergleicht, so kann man ihm nur beistimmen, und wenn das vielen sonderbar erscheint, so rührt es daher, daß wir gewohnt sind, diese (in ihrem Wesen von der Naturwissenschaft noch nicht enträthselten) Kräfte uns so vorzustellen, als ob der Impuls von dem anziehenden Körper ausginge; ähnlich wie einst Kepler, welcher ernsthaft meinte, ein Engel sitze im Mittelpunkt der Erde, welcher alles zusammenhält. — Der Wille, oder vielmehr das Begehren, ist das psychische Korrelat dessen, was in der physischen Sphäre, oder im Ausdehnungsattribut, die spontane Bewegung ist.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß unter dem „Denken", welches Spinoza als Attribut der Substanz bezeichnet, also zu ihrem Wesen gehörig, ohne welche sie undenkbar ist, (s. die Definition 4 zum 1. Th. der Ethik,) eben die Empfindung gemeint ist.

So sagt er ausdrücklich in der Anmerkung zum 13. Lehrsatz des 2. Theils der Ethik, daß alle Individuen, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt sind (**omnia individua, quamvis diversis gradibus, animatae sunt**).

Damit verstehen wir auch die auf den ersten Anblick wahrhaft verblüffenden Sätze der Ethik, welche so vielen Erklärern eine wahre Sphinx waren, so daß die einen sich um dieselben herumzudrücken suchten, andere allerlei ungereimtes Zeug hinein interpretirten, und wieder andere (Dühring in der „Krit. Gesch. der Philos.") meinen, Spinoza habe „selbst nicht gewußt, was er gewollt"; während doch die betreffenden Sätze Fundamentalgedanken des Systems enthalten, Grundpfeiler, die den ganzen Bau tragen. Ich meine folgende zwei Sätze:

„In Gott giebt es nothwendig eine Idee, sowohl seines Wesens, als alles dessen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt." Ethik, 2. Th., 3. Lehrs.

„Der menschliche Geist kann mit dem Körper nicht absolut zerstört werden, sondern es bleibt von ihm etwas übrig, was ewig ist." Ethik, 5. Th., 23. Lehrs.

Vgl. hiezu meine Erläuterungen zu meiner deutschen Uebersetzung der Ethik, am Schluß der Ziffer 1.

Manches, was dem Leser noch nicht verständlich erscheint, wird sich im Verlaufe der Darstellung aufhellen.

5. Kapitel.

Die Modi.

Die Modi sind die einzelnen Daseinsformen, in welcher die Substanz sich besondert.

Unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, sind die einzelnen Modi Körper und zwar einfache Körper oder zusammengesetzte, d. h. Individuen. (Siehe die eingeschalteten Sätze zwischen dem 13. und 14. Lehrsatz des 2. Th. der Ethik, speziell die Definition nach Axiom II.) Die Körper unterscheiden sich von einander nur durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langsamkeit der Bewegung. (Daselbst 1. Hilfssatz.) Je komplizirter ein Individuum zusammengesetzt ist, desto befähigter ist es, vieles zugleich zu leiden und zu thun, d. h. von anderen Individuen vielerlei Eindrücke gleichzeitig zu empfangen und selbst wieder auf andere Individuen einzuwirken. (Anmerkung zum 13. Lehrsatz.) Darum ist der Mensch — der eben auch ein Modus der Substanz ist — das vorzüglichste unter den Naturwesen, weil sein Organismus von den mannigfaltigsten Körpern resp. Individuen zusammengesetzt ist. In diesen und den übrigen Sätzen von den Körpern bewundern wir die merkwürdige Uebereinstimmung derselben mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaften.

Was die Modi, d. h. die wirklich existirenden Einzeldinge (zu unterscheiden von den ewigen Modi, siehe Schluß dieses Kapitels), ins Dasein treten läßt, (nach ihrer körperlichen Seite betrachtet,) ist die Bewegung, eben auch eine Form des Ausdehnungsattributs.

Nach ihrer geistigen Seite betrachtet, sind die einzelnen Modi Ideen und sie treten ins Dasein durch die Erregung (Affektion) der Substanz, was im Denkattribut der Bewegung im Ausdehnungsattribut entspricht.

Je komplizirter ein Modus, aus desto mehr Körpern besteht er (nach der körperlichen Seite betrachtet) und aus desto mehr Ideen besteht er (nach der geistigen Seite betrachtet). So z. B. sagt der 15. Lehrsatz des 2. Theils: „Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Körpers ausmacht, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt".

Wilhelm von Blyenberg, von dessen Briefwechsel mit Spinoza mehrere Briefe erhalten sind, scheint hierin Spinoza richtig begriffen zu haben, wenn er (im 37. Brief der Sammlung) sagt: „Hieraus scheint zu folgen, daß, so wie der menschliche Körper aus tausend Körpern zusammengesetzt ist, auch der menschliche Geist aus tausend Ideen bestehe, und wie sich der menschliche Körper in die tausend Körper, aus denen er zusammengesetzt ist, wieder auflöst, so löse sich auch unser Geist, sobald der Körper aufhört, in so viele Ideen wieder auf, aus denen er bestand. Und so wie die aufgelösten Theile unseres menschlichen Körpers nicht mehr vereint bleiben, sondern sich andere Körper in sie eindrängen, so scheint auch zu folgen, daß, wenn unser Geist aufgelöst ist, jene vielen Ideen, aus denen er bestand, nicht weiter verbunden, sondern getrennt sind. Und wie die aufgelösten Körper zwar Körper bleiben, aber keine menschlichen, so werde auch unsere denkende Substanz zwar vom Tode so aufgelöst, daß die Ideen oder die denkenden Substanzen bleiben, nicht aber so, wie ihr Wesen war, als sie menschlicher Geist genannt wurden".

Es ist aber zu beachten, daß alle Modi, die in die Existenz treten oder jemals treten können, in der Substanz resp. in dem betreffenden Attribut von ewig her enthalten sind, wie etwa die Radien eines Kreises im Kreis; was im Grunde selbstverständlich ist. Eine Lokomotive, eine Raffael'sche Madonna war von ewig her im Ausdehnungsattribut enthalten, d. h. in diesem Attribut der Ausdehnung waren sie als mögliche Form inbegriffen; so wie im weißen Licht sämmtliche Farben des Spektrums und sämmtliche Farbenmischungen enthalten sind. Das sind die ewigen Modi, von denen Spinoza manchmal spricht. Nicht die wirklich existirenden Einzeldinge sind damit gemeint, sondern die unendlichen Formen, die in dem betreffenden Attribut enthalten sind. (Vgl. bes. den 8. Lehrs. des 2. Th. mit der Anmerkung.)

6. Kapitel.

Wahre Bedeutung der Lehre von der Substanz mit ihren Attributen.

Ueber die Substanz Spinoza's und ihre Attribute ist schon so viel geschrieben worden, daß die hierauf bezügliche Literatur eine ganze Bibliothek füllen würde. Die mannigfaltigsten Auffassungen sind dabei zu Tage getreten, ohne daß meines Erachtens eine einzige der Sache auf den Grund gekommen ist.

Ich will den Leser nicht mit einer kritischen Darstellung derselben behelligen, sondern sogleich diejenige Auffassung darlegen, die sich mir als die vollkommen befriedigende ergeben hat und bei welcher alle dunklen Punkte schwinden.

Der Leser wird bisher schon gefühlt haben, daß die Lehre von der Substanz mit ihren Attributen und Modi nicht ganz mit dem zusammenzustimmen scheint, was im Eingang dieses Abschnitts über das Denken gesagt wurde. Besteht der ganze Inhalt unseres Denkens lediglich aus Empfindungen, wie kommen wir dann dazu, von einem Seienden mit den zwei Attributen Denken und Ausdehnung zu reden? Wie kommen wir überhaupt zur Annahme der Existenz von Dingen außer uns, da doch unser ganzes Wissen nur subjektive Empfindung zu sein scheint?

Diese Frage hat den Philosophen überhaupt von jeher großes Kopfzerbrechen gemacht und die sonderbarsten Blasen getrieben. Sie führte auch zu jenen Systemen, die man idealistische nennt, weil sie alles Sein von der Idee ableiten.*

* So verschroben übrigens gewisse Idealisten sind, so stehen sie doch insofern hoch über den seichten Fetischisten der „Materie", die mit diesem Wort, das doch nur ein Vorstellungskomplex ist, das Wesen aller Dinge zu erfassen glauben und vor der „Materie" wie vor einer unübersteiglichen Mauer Halt machen, wie die Manchesterleute in der Sozialpolitik vor der kapitalistischen Weltordnung.

Ohne die Leser mit den vielen Theorien darüber zu behelligen, soll hier zunächst die Lehre des Begründers der Psychophysik, Fechner (geboren 1834), vom Wesen der Dinge angeführt werden, soweit dieselbe geeignet ist, zur Aufhellung unseres Gegenstandes beizutragen.

Fechner's philosophische Weltanschauung faßt Seele und Leib mit Spinoza als zwei verschiedene Erscheinungsweisen eines Realen. Die Erscheinungen zerfallen in zwei nicht auf einander zurückführbare Klassen. Die eine befaßt alles, was sich selbst erscheint, (Seelen, Geister,) die andere alles, was nur anderen erscheint (Leiber, Körper). Seelen haben nach Fechner auch die Pflanzen; derselbe Schluß, auf welchen sich die Gewißheit der Existenz anderer Menschenseelen stützt, nöthige dazu, auch den Pflanzen Seelen beizulegen, allerdings keine Thierseelen. Hierin erkennen wir die beiden Attribute Spinoza's, Denken und Ausdehnung, und zwar das Denkattribut ganz richtig aufgefaßt als die jedes Atom beseelende Empfindung.

Indessen wird dieser Dualismus der Attribute von Fechner in einen idealistischen Monismus aufgelöst. Er hebt — vollständig richtig — hervor, daß es nur eine einzige erfahrungsmäßige Thatsache giebt, das Bewußtsein,* das einzige Sein, welches weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist. Der Ansicht aber, daß es außer dem, was wir von den Dingen in unserem Bewußtsein tragen, (empfinden, wissen 2c.,) ein dunkles, unerkennbares Ding an sich außerhalb unseres und

* Richtig definirt W. Wundt das „Bewußtsein" so: „Wenn wir von den einzelnen allein wirklichen Vorgängen unserer inneren Erfahrungen ganz abstrahiren und blos darauf reflektiren, daß wir Thätigkeiten und Ereignisse in uns wahrnehmen, so nennen wir eben diese Abstraktion das Bewußtsein. Dieses drückt also lediglich die Thatsache aus, daß wir ein inneres Leben führen, ist aber von den einzelnen Vorgängen dieses Lebens ebensowenig verschieden, wie das physische Leben eine besondere Kraft ist, die außerhalb der sämmtlichen physiologischen Prozesse existirt".

jedes Bewußtseins gebe, oder auch viele solche dunkle Dinge, welche durch Wechselwirkung mit der Seele das Bewußtsein erzeugen — stellt Fechner als die wahre die entgegen, daß es nichts giebt als die Erscheinungen, d. h. das, was im Bewußtsein sich findet.

Hienach hätten wir in der That logischer Weise kein Recht, ein Seiendes außer uns anzunehmen und alles, was unser Denken oder Bewußtsein erfüllt, würde sich in einen Fluß von Träumen auflösen. Dies behauptet Fechner nun insofern nicht, als er lehrt, das Feste in den Erscheinungen und das eigentlich Wirkliche in ihnen ist das Gesetz. Wer die Gesetze der Verknüpfung und des Ganges der Erscheinungen kennt, weiß alles, was der Weiseste von den Gründen des Geschehens wissen kann. Auf alle Causalfragen ist mit dem „Gesetz" zu antworten. Ebenso ist das Gesetz der Erscheinungen ihr eigentliches Wesen, und in diesem Sinne, weil sämmtliche Erscheinungszusammenhänge in sein sie bedingendes Bewußtsein fallen, nennen wir Gott das höchste Wesen. Der Materialismus vergißt, daß von dem, was wir Körper nennen, erfahrungsmäßig nur ein Zusammen von Erscheinungen aufzeigbar ist, das für verschiedene Male zugleich gegeben ist. Mehr ist der Körper nicht. Die aus diesem Erscheinungszusammenhang abstrahirte konstante Materie ist nur der Ausdruck einer konstanten Möglichkeit der Wiederkehr äußerer Erscheinungen. Mehr von der Körperwelt als existirend anzusehen als den von Gesetzen beherrschten Zusammenhang von Erscheinungen, der für mehr als eine Bewußtseinseinheit zugleich besteht, hätten wir durchaus keinen Grund.

Diese Analyse des Denkens ist vollkommen richtig, bis auf die Schlußsätze.

Wenn der gesammte Inhalt des Bewußtseins auch als subjektives Spiel des Denkens aufgefaßt wird, so ist doch eine Existenz gewiß, nämlich die des denkenden Subjekts selbst (des Bewußtseins, wie Fechner sagt). Hierin hat schon Cartesius mit seinem „Ich denke, folglich bin ich" den Nagel auf den Kopf getroffen.*

Ist nun der gesammte Inhalt des Denkens lediglich ein Produkt des denkenden Subjekts, so ist folglich für das Bewußtsein nichts vorhanden, was die Existenz des denkenden Subjekts einschränkt, es ist somit unendlich und ewig.** Mit der

*) Cartesius, den man an die Spitze der neueren Philosophie stellt, beginnt sein System mit folgendem Raisonnement (wie schon im 1. Th. S. 2 kurz angeführt ist): Soll etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hingestellt werden, so muß von den ersten Gründen angefangen, es müssen alle Voraussetzungen und Annahmen, mit denen wir uns von Kindheit an getragen, zerstört werden, kurz, wir müssen an allem zweifeln, was nur im geringsten ungewiß erscheint. Wir müssen also zweifeln nicht nur an der Existenz der sinnlichen Dinge, da die Sinne vielfach täuschen, sondern auch an den Wahrheiten der Mathematik und Geometrie. Denn so evident auch der Satz scheint, daß die Summe von zwei und drei fünf ist, oder daß das Quadrat vier Seiten hat, so können wir doch nicht wissen, ob uns Gott nicht absichtlich zum Irrthum geschaffen hat. Es ist also rathsam, an allem zu zweifeln, ja sogar alles zu negiren, alles als falsch zu setzen. Sogar die eigene Existenz müsse bezweifelt werden, denn im Schlaf hält man ja die Visionen der Träume für Wirklichkeit; auch kommt es in Lazarethen häufig vor, daß Personen über Schmerzen an Gliedmaßen klagen, die ihnen amputirt wurden, die sie also gar nicht mehr haben. Indem wir aber so alles, woran sich irgend zweifeln läßt, als falsch setzen, können wir doch eines nicht negiren, nämlich die Wahrheit, daß wir selbst, die wir so denken, existiren. Vielmehr gerade daraus, daß ich alles als falsch setze, alles bezweifle, folgt meine, des Zweifelnden Existenz, offenbar. Also der Satz: Ich denke, also bin ich (cogito ergo sum), ist der erste und gewisseste, der jedem Philosophirenden entgegentritt. Von diesem gewissesten aller Sätze hängt die Gewißheit aller andern Erkenntnisse ab. Cartesius war es auch, der zuerst den Gegensatz von Denken und Ausdehnung oder Sein und Bewußtsein aufgestellt und die Vermittlung dieses Gegensatzes versucht hat. Aber er hat beide Prinzipien als zwei verschiedene Substanzen, nicht wie Spinoza als zwei Attribute Einer Substanz aufgefaßt.

** Den Begriff „endlich" definirt Spinoza so: Endlich in seiner Art heißt ein Ding, das durch ein anderes von gleicher Natur begrenzt werden kann. Ein Körper z. B. heißt endlich, weil wir stets einen andern größeren begreifen. Ebenso wird ein Gedanke durch einen andern Gedanken begrenzt. Dagegen wird ein Körper nicht durch einen Gedanken, noch

eigenen Existenz ist also (subjektiv) das „Absolute", wie die spätere Philosophie sagt, gegeben. — Allein die einzelnen Gedanken oder Vorstellungen selbst sind räumlich begrenzter Natur und werden von einander verdrängt oder abgelöst, sie sind also endlich und vergänglich und sie müssen auch eine endliche und vergängliche Ursache haben (s. 11. Kap.). — Ist nun aber das denkende Subjekt unendlich und ewig, so kann ja ein Endliches und Zeitliches nicht existiren?

Der Widerspruch löst sich aber damit, daß wohl das Seiende, oder die Substanz, ein Unendliches und Ewiges ist, daß sie sich aber in endlichen und zeitlichen Modis besondert, und daß das denkende Subjekt ebenso wie das Gedachte (resp. was es verursacht, die Außendinge,) ein Modus ist, der eine unendliche und ewige und eine endliche und zeitliche Seite hat.*

ein Gedanke durch einen Körper begrenzt. (1. Th., Defin. 2.) Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlichen Attributen besteht, von denen ein jedes ewiges und unendliches Sein ausdrückt. Erläuterung. Ich sage absolut unendlich, im Gegensatz zu: in seiner Art. Denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können wir unendliche Attribute absprechen. Was dagegen absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört alles, was Sein ausdrückt und keine Verneinung in sich schließt. (Das. Def. 6.)

* Raum und Zeit, welche bei Kant so viel Staub aufwirbeln, sind eben Denkformen, die sich auf die Modi beziehen, sofern der Modus begrenzt ist durch andere Modi (Raum), und von andern Modis verdrängt wird (Zeit). Die Verschiedenheit unserer Empfindungen (subjektiv) und dementsprechend der Dinge (objektiv) in Bezug auf Nebeneinander und Nacheinander nennen wir abstrakt Raum und Zeit, d. h. wir sehen von allem andern ab und achten dabei nur auf das Gemeinsame in Bezug auf Nebeneinander und Nacheinander. Raum und Zeit besagen eben das, was wir mit Modus zusammenfassen: das Verschiedene im Gegensatz zum Einfachen. (Dabei ist zu beachten, daß im Raumbegriff ein negativer und positiver Begriff sich verschmilzt: negativ besagt er, die Empfindung ist durch eine andere neben ihr begrenzt, positiv deckt er sich mit dem Ausdehnungsattribut; wogegen der Begriff Zeit ein blos negativer ist, indem er das Verschwinden einer Empfindung ausdrückt!) — Aber es ist nicht richtig, daß alles Denken durch das Medium von Raum und Zeit

So vollzieht sich in der That die Genesis der Begriffe Substanz, Attribute und Modi.

Haben wir uns selbst nun als Modus erkannt, so müssen wir auch die Attribute der Substanz als subjektive Denkformen auffassen, dabei aber doch wieder als Eigenschaften der Substanz, die von ihr unzertrennlich sind. Ersteres, weil sie durch unser Bewußtsein hindurchgehen, letzteres, weil sie alle unsere Empfindungen begleiten und somit der Substanz inhärent sein müssen.

Daraus ergiebt sich denn, daß wir die Substanz aufzufassen haben als ein dem empfindenden Subjekt analoges, und zwar

hindurchgeht, denn wie oben bemerkt, ist die Substanzidee eben die Idee des ewig und unendlich Seienden. Bei der einfachen Idee der Existenz giebt es keine Raum- und Zeitvorstellung. (Die Ausführungen in Heft 27 der „Neuen Zeit" 1894 sind gänzlich verfehlt.) — Wie richtig unsere Auffassung die Meinung Spinoza's trifft, zeigt u. A. die Anmerkung zum 29. Lehrsatz des 5. Th., wo es heißt: „Die Dinge werden von uns auf zweierlei Arten als wirkliche begriffen: entweder, sofern wir sie mit Beziehung auf eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum existirend begreifen, oder sofern wir sie als in Gott (d. h. der Substanz) enthalten, und aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge aber, die auf diese zweite Art als wahr oder real begriffen werden, sie begreifen wir unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit, und ihre Ideen schließen das ewige und unendliche Wesen Gottes in sich, wie ich in Lehrsatz 45 im 2. Theil bewiesen habe, dessen Anmerkung man ebenfalls sehe". Die Anmerkung zum 2. Theil, 45. Lehrsatz, wonach die Idee jedes existirenden Dinges die Substanzidee einschließt, lautet: „Unter Existenz verstehe ich hier nicht die Dauer, d. h. die Existenz, sofern sie abstrakt begriffen wird, gleichsam als ein Gesichtspunkt der Quantität. Ich spreche vielmehr von der eigentlichen Natur der Existenz, welche den Einzeldingen deshalb beigelegt wird, weil aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes Unendliches auf unendliche Weisen folgt (s. Lehrsatz 16, Th. 1). Ich spreche, sage ich, von der eigentlichen Existenz der Einzeldinge, sofern sie in Gott sind. Denn wenn auch jedes Einzelding von einem andern Einzelding bestimmt wird, auf gewisse Weise zu existiren, so folgt doch die Kraft, durch welche jedes in der Existenz verharrt, aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur Gottes. Siehe hierüber Zusatz zu Lehrsatz 24 im 1. Theil".

als ein unendlich (von keinem andern Seienden begrenztes) Seiendes, das aber mannigfaltige Seiten hat, mindestens aber zwei, welche im Modus Mensch als Ausdehnung und Denken empfunden werden.

Die Substanz ist **das Empfindende** schlechtweg.

Nicht also dürfen wir uns die spinozistische Substanz als eine (begrenzte) Quantität beseelter Materie denken, wie es vom Materialismus geschieht. Denn Spinoza betont allenthalben die Unendlichkeit der Substanz neben ihrer Ewigkeit. (Vgl. besonders die Anmerkung zum 1. Th., 15. Lehrsatz; auch den an den Arzt Dr. Ludwig Mayer gerichteten Brief Spinoza's, Nr. 29 der Briefe.)

Ausdehnung oder Materie ist neben der Empfindung ein den höheren Modis (Organismen) mittelst des Tast- und Gesichtssinns erkennbares Attribut.

Das Ausdehnungsattribut ist hiernach subjektiv gleich dem Denkattribut eine Denkform, objektiv eine nicht weiter erkennbare Seite der Substanz, welche diese eigenthümliche Denkform im Menschen bewirkt.

Dadurch erst begreifen wir, was Spinoza meint, wenn er die Modi Erregungen der Substanz nennt (affectiones), nicht Bewegungen (motus). Denn Bewegung ist ein Modus des Ausdehnungsattributs, Erregung aber ist ein Modus des Denkens, der Empfindung.

Es ist weiter zu beachten, daß wir alle Vorgänge der Welt hinsichtlich der Dualität der Attribute uns nicht so denken dürfen, als ob immer je zwei parallel laufende Geschehnisse sich dabei abspielten. Alles, was geschieht, ist vielmehr als Affektion oder Erregung der Substanz aufzufassen, als einheitlicher Akt, der vom Menschen auf zweierlei Weisen empfunden wird, vielleicht in anderen vollkommneren Individuen anderer Weltkörper auf drei- oder mehrerlei Weisen. Z. B. das Hören einer Melodie ist ein einheitlicher Vorgang der Substanz, welcher von Menschen

in doppelter Form gedacht wird, nämlich als Bewegung der Schallwellen, des Trommelfells und der Nervenfasern des Gehörnervs, und dann als Empfindung der Töne. Es giebt sicherlich Geschöpfe, welchen die Ausdehnungsvorstellung fremd ist, die also von der Bewegung nichts empfinden. Ebenso ist es denkbar, daß es Geschöpfe giebt, denen dieser Vorgang sich noch in einer dritten, vierten ꝛc. Denkform darstellt.

Bei dieser durchaus neuen Auffassung der Substanzlehre lösen sich alle die vielen Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüche, die bis auf die Gegenwart geltend gemacht wurden, von selbst. Auch ist damit der Dualismus, das große Problem der ganzen neueren Philosophie, vollständig überwunden.

Hätte man den Spinoza richtig verstanden, so wären uns die zahlreichen, durchaus unfruchtbaren metaphysischen Kuriositäten und Absurditäten der nachspinozistischen Philosophen, welche so viele Köpfe verwirrt haben, erspart geblieben.*

Wir haben in dieser Lehre nicht etwa eine Spekulation (im landläufigen Sinne) zu erblicken, sondern lediglich eine psychologische Analyse des empirisch erfaßten Inhalts des Denkens oder Bewußtseins; die Erklärung der „Thatsachen des inneren Geschehens" (das einzig unmittelbare Feld des Denkens, das Medium alles Aeußerlichen); eine Klassifikation sämmtlicher Vorstellungsformen, eine Entwirrung der Fäden unserer Gedankengewebe.

---

* Nach obiger Auffassung ist auch der berühmte ontologische Beweis des Anselm von Canterbury nur insofern hinfällig, als es sich dabei um die Existenz des kirchlichen Gottes handelt, dessen Idee die Existenz eines Modus betrifft, also eine inadäquate Idee ist (s. das 8. Kapitel im folgenden Abschnitt). Dagegen ist derselbe vollkommen beweiskräftig für die Existenz der Substanz selbst. (S. auch Ethik 1. Th., 11. Lehrs., 3. Beweis und die Abhandlung über Vervollkommnung des Verstandes S. 44 in meiner Uebersetzung, 3. Note.) Kant's trivialer Einwand, daß 100 wirkliche Thaler nichts mehr enthalten als 100 mögliche, trifft blos die Idee der Modalität.

Der Monismus Spinoza's ist somit in der That idealistischer Monismus.

Die Idee der Substanz, oder des unendlichen Seins, ens absolutum, des philosophischen „Gottes", liegt hiernach allen Ideen zu Grunde, so wie die Idee des Raumes oder der Ausdehnung der Geometrie, die Idee des Kreises jedem Segment oder Radius. Sie ist die „Generalidee" alles Denkens, und die Aufgabe der Philosophie ist die Klarstellung des Verhältnisses sämmtlicher Ideen zur Hauptidee.

Zweiter Abschnitt.

Erkenntnißlehre.

7. Kapitel.

Körper und Geist.

Der Schleier fiel für mich vom Isisbild,
Doch trotz der Drohung bin ich nicht gestorben
Vom Sonnenglanz, der blendend ihm entquillt:
Ich habe nur ein höher Glück erworben. —
O wüßte man dies Glück zu schätzen,
Das den entschädigt, der begreift,
Wie lückenlos nach ewigen Gesetzen
Das Leben stufenweis emporgereift;
Wie auch der Menschengeist, so wundergroß
Und räthselhaft uns dünkt sein Allmachtschein,
Allmälig keimte aus dem Mutterschooß
Der irdischen Natur allein.
O könnte man die Wonne vorempfinden,
Berechtigt zu der Erde schönster Lust,
Als echtes Kind an ihrer Mutterbrust
Nach langem Findlingsschmerz das eig'ne Selbst zu finden.

Wilh. Jordan.

Der Mensch ist, wie im vorigen Kapitel bemerkt, ein Modus der Substanz. Wie in allen Dingen, sind auch in ihm Physisches und Psychisches, Körper und Geist, parallel, entsprechend den beiden Attributen der Substanz: Ausdehnung und Denken. Jede Veränderung des Körpers korrespondirt mit einer Veränderung der Empfindung und umgekehrt.* Nicht als ob eine psychische Veränderung die Ursache einer physischen wäre, oder umgekehrt;

* „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge." (Ethik, 2. Th., 7. Lehrsatz.)

im Gegentheil findet keinerlei Wechselwirkung zwischen beiden, keinerlei Einwirkung des einen Attributs auf das andere statt. Beide sind vielmehr die zwei Seiten eines und desselben Dinges resp. Vorgangs, wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt, gleichsam wie Licht und Wärme zwei Eigenschaften des Feuers. (S. Ethik, 3. Theil, 2. Lehrsatz, sammt Anmerkung, verglichen mit 2. Theil, 49. Lehrsatz, Anmerkung.)

Die jeweilige Gesammtempfindung des Menschen ist der psychologische Ausdruck des jeweiligen Körperzustandes. Besser ausgedrückt: sie ist die psychologische Seite des Organismus, dessen physiologische der Körper ist.

„Alles, was im Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, geschieht, muß vom menschlichen Geist erfaßt werden, oder es giebt im menschlichen Geist nothwendig eine Idee dieses Dinges." (Ethik 2. Theil, 12. Lehrsatz.)

Die Gesammtempfindung ist sehr komplizirt, entsprechend der sehr komplizirten Zusammensetzung des Organismus oder des Körpers.

„Die Idee, welche das formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist keine einfache, sondern aus sehr vielen Ideen zusammengesetzt." (2. Theil, 15. Lehrsatz.)

Die Schwankungen oder Veränderungen der Empfindung entsprechen den physiologischen Veränderungen des Körpers.

Die körperlichen Veränderungen rühren entweder vom Stoffwechsel her oder von den Eindrücken anderer Körper. (Vgl. 2. Theil, Heischesätze vor dem 14. Lehrsatz, besonders Ziffer 3 und 4.)

Die Empfindungen, welche von dem Eindruck anderer Dinge auf uns herrühren, (präziser ausgedrückt: die Schwankungen der Empfindung, welche dadurch verursacht werden, daß ein anderer Körper unsern Körper und demgemäß auch die Empfindung jenes Körpers unsere Empfindung erregt,) nennen wir Sinnesempfindungen. — Die optische Empfindung einer Orange

z. B. ist das psychologische Korrelat des physiologischen Prozesses, welchen die von der Orange reflektirten Lichtstrahlen auf unsere Netzhaut bewirkt haben.

Dinge, welche auf uns durch die Sinne eingewirkt haben, hinterlassen ihre Spuren in uns, so daß die betreffende Körpererregung und die ihr entsprechende Empfindung sich wiederholen kann, auch wenn das äußere Ding aufgehört hat, auf uns einzuwirken, oder gar nicht mehr existirt. — Es ist das die bekannte Reproduktion der Sinnesempfindungen (Gedächtniß). Ich kann mir eine abwesende oder verstorbene Person vorstellen, als ob sie gegenwärtig wäre. Ich kann Worte, Sätze, Lieder innerlich hören, als ob die Schallwellen äußerlich mein Trommelfell berührten.* Vgl. Ethik, 2. Theil, Heischesatz 5 und Zusatz zum 17. Lehrsatz. Der letztere lautet: „Der Geist kann die äußern Körper, von welchen der menschliche Körper einmal erregt gewesen ist, auch wenn sie nicht mehr existiren oder gegenwärtig sind, dennoch betrachten, als wären sie gegenwärtig".

(Ueber die hiebei in Betracht kommenden physiologischen Vorgänge in Gehirn und Nerven giebt die Physiologie Aufschluß.)

Gleichzeitig empfangene Sinneseindrücke reproduziren einander, d. h. wenn später der Sinneseindruck, äußerlich oder innerlich, wieder erregt wird, so wird auch der andere miterregt. (2. Th., 18. Lehrs. S. oben S. 28.) Hat man z. B. ein neues Lied von einem fremden Sänger gehört und man hört später dieses Lied wieder, so erinnert man sich zugleich des Sängers; oder

* Die Reproduktionsfähigkeit ist bei verschiedenen Sinnen, bei verschiedenen Individuen und bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten verschieden. In der Regel ist die reproduzirte Erregung bedeutend schwächer als die äußerliche; nur in krankhaftem Zustand (auch im Traum) ist sie annähernd von gleicher Lebhaftigkeit (Halluzinationen, Gespenstererscheinungen), wofür die berühmte Nicolaigeschichte ein klassisches Beispiel ist. Hierher gehören auch die merkwürdigen Phänomene der „Suggestion" (soweit sie nicht auf Schwindel beruhen).

wenn man den Sänger wieder sieht, erinnert man sich des Liedes.

Nach der Voraussetzung, daß immer Denken und Ausdehnung mit einander korrespondiren, jeder Empfindung ein Ausgedehntes entspricht, muß jede Empfindung auf die Existenz eines Körpers hinweisen, nämlich zunächst auf einen empfindenden Körper.*

Das ist zunächst der eigene Körper. Mit jeder Empfindung ist also die Existenz** des eigenen Körpers gegeben.

„Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, oder eine gewisse Daseinsform der Ausdehnung, die in Wirklichkeit existirt, und nichts anderes." (2. Th., 13. Lehrs.) Zusatz: „Hieraus folgt, daß der Mensch aus Geist und Körper besteht, und daß der menschliche Körper, so wie wir ihn empfinden, existirt."

Jede Sinnesempfindung weist zugleich*** noch auf die Existenz eines von dem Ich verschiedenen Einzelwesens resp. Körpers, d. h. eines Außendings.

„Die Idee jeder Erregungsweise, von welcher der menschliche Körper durch äußere Körper erregt wird, muß die Natur des menschlichen Körpers und zugleich die Natur des äußern Körpers in sich schließen." 2. Th., 16. Lehrsatz.

(Ueber Täuschungen, wobei nicht existirende Dinge als existirend betrachtet werden, im Folgenden.)

---

* Mit andern Worten: mit jedem Modus des Denkens muß ein Modus der Ausdehnung korrespondiren. Die modale Verschiedenheit der Empfindung des Denkattributs weist auf eine modale Verschiedenheit des Ausdehnungsattributs.

** Wohl gemerkt: nicht von der substantiellen Existenz ist die Rede, sondern von der besondern Existenz als Modus.

*** Das heißt, der reflektirende Verstand muß nothwendig darauf schließen, weil das eine ohne das andere nicht denkbar ist. Denn die „Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und schließt dieselbe ein". (Axiom IV zum 1. Theil.)

Jede Empfindung weist aber zugleich auf die Substanz selbst, d. h. auf das ewig und unendlich Seiende.

„Jede Idee eines jeden wirklich existirenden Körpers, oder Einzeldinges, schließt das ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich". (2. Th., 45. Lehrs. Vgl. hiezu den letzten Abschnitt des vorigen Theils.)

Das Denken im eigentlichen Sinne (Verstand, intellectus, und Vernunft, ratio,) ist reflektirende Empfindung oder Idee der Idee. (2. Th., 20. Lehrsatz und die folgenden.)

Wie bereits im vorigen Theil bemerkt, besteht das Denken in der vergleichenden Betrachtung mehrerer Empfindungen oder Vorstellungen nach ihrer Uebereinstimmung, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit; d. h. die Dinge in dem, worin sie sich von andern Dingen unterscheiden, und in dem, was sie mit andern gemein haben, zu erfassen, (Substantialität,) und die Geschehnisse auf ihre Ursachen zurückzuführen (Causalität).

8. Kapitel.

Adäquate und inadäquate Ideen.

Diese Unterscheidung spielt eine Hauptrolle im System Spinoza's und zwar nicht blos in der Erkenntnißlehre, sondern auch in seiner praktischen Philosophie. Meines Wissens ist es noch keinem bisherigen Erklärer gelungen, den Sinn Spinoza's richtig zu erfassen.

Die Sache hängt mit der bei Spinoza häufig wiederkehrenden Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz zusammen, dessen Wichtigkeit auch Kirchmann hervorhebt, wobei er jedoch klagt, daß Spinoza den Begriff „Wesen" nicht genauer erklärt hat. — Ich hoffe, im Nachstehenden die Sache mit wenig Worten jedem Leser klar zu machen und damit über die Hauptpartien des Systems ein helles, für Wissenschaft und Leben höchst werthvolles Licht zu verbreiten.

Das Denken (die intellektuelle Funktion) hat in Bezug auf seinen Gegenstand, auf das Gedachte, zwei Hauptsphären. Die vergleichende Betrachtung der Vorstellungen resp. Dinge abstrahirt entweder ganz von der wirklichen Existenz der Einzeldinge und betrifft lediglich die Vorstellungen (wie wir der leichteren Begreiflichkeit halber sagen wollen) an sich. So in der Mathematik. Wenn der Mathematiker die Eigenschaften eines Dreiecks, Kreises, Quadrats zergliedert, so handelt es sich nicht um eine in der Wirklichkeit existirende Figur, sondern um eine gedachte oder vorgestellte. Er will lediglich die Verhältnisse gedachter Figuren erfassen, unbekümmert um die wirkliche Existenz derselben. — Oder aber das Denken betrifft die Wirklichkeit der Einzeldinge, der Geist will ermitteln, ob ein Ding existirt resp. gewisse Eigenschaften besitzt (in welchem Fall der Geist aus den Spiegelbildern der Dinge — den Vorstellungen — diese zu erkennen sucht). Z. B. ob Paul noch lebt, ob er reich oder arm ist, ob die Sonne sich um die Erde oder umgekehrt bewegt, ob unser Sonnensystem blos acht oder noch mehrere Planeten hat, ob eine Krankheit von Bazillen herrührt u. s. f. — Nennen wir die erste Art der Betrachtung die ideale, die zweite die reale.

Es ist möglich, daß Vorstellungen ideal vereinbar, real aber unvereinbar sind. Ich kann mir z. B. vorstellen, daß eine Sonne sich um eine Erde bewegt. An und für sich liegt darin keine einander ausschließende Gegensätzlichkeit, sofern ich von denjenigen Momenten abstrahire, die bei der wirklichen Sonne und Erde die Umdrehung der Sonne ausschließen. Dagegen kann ich das Verhältniß der wirklichen Erde zur Sonne — wenn ich die einschlägigen Momente in Betracht ziehe — nicht anders als kopernikanisch vorstellen, weil sich sonst unvereinbare Gegensätze ergeben würden. Eben diese haben ja den Kopernikus zu seiner Entdeckung geführt. Dagegen kann ich mir niemals ein viereckiges Dreieck vorstellen, oder ein Quadrat, bei welchem der pythagoräische Lehrsatz nicht zutrifft, oder einen rothen Punkt, der zugleich grün ist.

Wir wissen, daß mit jeder Vorstellung auch ein körperlicher oder physiologischer Vorgang korrespondirt.* Wenn also zwei Vorstellungen, also zwei Modi des Denkens, unvereinbar sind, z. B. Quadrat und Kreis, so sind auch die entsprechenden Modi der Ausdehnung unvereinbar, d. h., es können sich die Gehirn- oder Nervenvorgänge (Bewegungen), welche mit jeder der beiden Vorstellungen korrespondiren, nicht zugleich vollziehen. Oder wenn zwei Vorstellungen in einer dritten Vorstellung gleich sind, wie etwa nach dem Satz, daß die Summe der Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich ist, kein Dreieck gedacht werden kann, dessen Winkel nicht zwei Rechtecken gleich wären, so muß es sich mit den physiologischen Vorgängen, welche die körperliche Seite dieser Vorstellungen ausmachen, ganz ebenso verhalten. Ebenso, um noch ein weiteres Beispiel anzuführen, bei dem Satz, daß 2 die Hälfte ist von 4 u. dgl. „Die Ordnung und Verkettung der Ideen ist ganz dieselbe wie die Ordnung und Verkettung der Dinge."

Wir wollen, der Vereinfachung halber, sagen, a und b sind in der Vorstellung Gegensätze und schließen sich aus, a und c gehören nothwendig zusammen. Dies muß nun auch in den entsprechenden körperlichen Vorgängen der Fall sein.

Da der Mensch ein Modus der Substanz ist, so zeigt er die Natur der Substanz an. Somit ist die Natur der Substanz so beschaffen, daß a und b Gegensätze, a und c zusammengehörige Modi sind.

Es wird niemals ein Dreieck geben können, dessen Winkel nicht gleich zwei Rechtecken wäre. (Präziser ausgedrückt: es wird

* Ueber diese physiologischen Prozesse hat der Physiologe Meynert zuerst Licht verbreitet. Auch der Mathematiker Dillmann hat neuerdings in seinem Buch „Mathematik" (Stuttgart 1890) treffliche Sätze aufgestellt.

niemals ein Vorgang in der Welt auf den Menschen einen Eindruck machen können, der eine andere physiologische und psychologische Wirkung hervorbringt.)

Die Natur seiner Vorstellungen, oder ihr gegenseitiges Verhältniß, kann der Mensch vollkommen klar erfassen und damit die Natur der diesen Vorstellungen entsprechenden körperlichen Prozesse.

Und da die Natur der Substanz sich darin offenbart, so ist der Mensch im Stande, soweit er von der Substanz durch Vorstellungen Kenntniß hat, oder soweit sein Vorstellungsmaterial reicht, die Natur der Substanz vollkommen richtig zu erkennen.

Ganz anders, wo es sich darum handelt, die Außenwelt, die wirklich existirenden Dinge, zu erkennen. In der Welt der Wirklichkeit spielt sich Vieles ab, wovon wir keine oder nur sehr mangelhafte Vorstellungen haben. Die Existenz, die Beschaffenheit und den Zusammenhang der existirenden Einzeldinge erkennen wir durch die Sinnesorgane, indem die Eindrücke, die wir von den Außendingen erhalten, auf die Existenz entsprechender Modi und deren Eigenschaften und Zusammenhänge hinweisen. In diesen Eindrücken spiegeln sich aber die Außendinge nicht klar und nicht vollständig (worüber Näheres im 10. Kapitel). Mithin ist der Schluß aus den Vorstellungen auf die Beschaffenheit der wirklichen Welt ein höchst unzuverlässiger.

Daß Heinrich zwanzig Mark besitzt, weiß ich durch die Wahrnehmung, daß er diese aus seinem Portemonnaie hervorzog. Er kann aber eine Million besitzen oder eine Menge Schulden haben, wovon ich nichts weiß, weil mir die Erfahrung darüber fehlt. Und sogar die zwanzig Mark selbst sind nicht über alle Gewißheit erhaben, denn mein Gedächtniß kann mir einen Streich gespielt haben, indem ich Heinrich mit Franz verwechsle, es kann auch ein falsches Goldstück, oder gar ein Traum oder eine Halluzination gewesen sein.

Die erste Betrachtungsweise nun, die ich die ideale genannt habe, ist in der Sprache Spinoza's die adäquate Idee. Vgl. die Definition 4 zum 2. Theil: „Unter adäquater Idee verstehe ich eine Idee, welche, sofern sie an sich und ohne Beziehung zum Objekt betrachtet wird ꝛc.". Es ist die Betrachtungsweise, welche von der wirklichen Existenz der Dinge abstrahirt und nur ihr Wesen, d. h. die Natur der Substanz betrifft. Die andere, die ich die reale nannte, ist die inadäquate Idee; bei ihr reflektirt der Geist zugleich auf ein wirklich existirendes Einzelding, auf die Existenz der Dinge. (Vgl. den Zusatz zum 11. Lehrsatz des 2. Theils, dem Berg, vor dem so viele — Professoren der Philosophie rathlos standen.)

Im adäquaten Denken spiegelt sich die Natur des Seins überhaupt, das Reich der Möglichkeiten; das inadäquate betrifft das Reich der Wirklichkeit, deren Vorstellung durch das empirische Medium durchgehen, das mannigfach trüglich ist.

Die inadäquate Idee, das Wissen von der wirklichen Existenz und Beschaffenheit der Einzeldinge, nennt Spinoza verstümmelt (mutilata) und verworren (confusa). Verstümmelt, sofern der Mensch die Wirklichkeit nur theilweise erfaßt, weil er nur theilweise von der Erscheinungswelt auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung affizirt wird. Die Alten z. B. hatten keine Ahnung von der Größe der Sonne und der Himmelskörper überhaupt, weil sie die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung klein erscheinen läßt. Wer eine Giftbeere genießt, kennt nicht ihre giftige Eigenschaft, weil er dieselbe noch nie erfahren hat, er hält sie daher für gut. Wer eine hübsche Xantippe heirathet, kennt nur ihre Schönheit, nicht aber ihre Karaktereigenschaften. — Verworren ist die inadäquate Idee, sofern wir einem Ding Eigenschaften zuschreiben, die nicht es, sondern ein anderes Ding besitzt; die Eindrücke verwirren sich im Gedächtniß. So wenn der Jüngling einem sogenannten Haarbalsam die Wirkung zuschreibt, einen

Schnurrbart zu erzeugen, der Bruch- oder Gichtleidende von einer Bruchsalbe oder Gichtkette Heilung erwartet, der Fetischanbeter von seinen Götzen Schutz und Hilfe hofft, der Philister einen politischen Charlatan für einen edlen und großen Mann hält ꝛc.

Das Reich der adäquaten Ideen ist das der absoluten Wahrheit. Hier kann es keinen Irrthum geben. Der Mensch kann über das Wesen der Dinge keine andern Ideen haben, als solche, welche der Natur der Substanz vollkommen entsprechen. Die hiebei sich einschleichenden Irrthümer sind nur Wortirrthümer. (Siehe oben Seite 28.) Daher findet es Spinoza ungereimt, daß die Wahrheit ein Kriterium bedürfen soll; da doch die wahre Idee die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selbst besitzt. (2. Theil 43. Lehrsatz: „Wer eine wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln". Siehe auch die Anmerkung hiezu.)

Einen Irrthum giebt es nur bei inadäquaten Ideen, indem wir uns ein wirkliches Einzelding anders vorstellen, als es in Wirklichkeit ist, oder an die Existenz eines Dinges glauben, welches gar nicht existirt. (Der Glaube an den Teufel, Halluzinationen, die Meinung, ein Verstorbener lebe noch ꝛc.)

Aber das Falsche am Irrthum ist nicht die Idee an sich, denn in ihr liegt kein Widerspruch mit der Natur der Substanz, auf die Substanz bezogen ist auch die falsche Idee wahr, (2. Theil, 32. Lehrsatz: „Alle Ideen sind, sofern sie auf Gott bezogen werden, wahr",) sondern nur ihre Beziehung auf die wirkliche Existenz der Dinge. Wir bezeichnen eine Idee nur dann als eine irrige, wenn es sich herausstellt, daß sie mit einer andern Idee in Widerspruch steht. Z. B. der Verrath eines falschen Freundes überzeugt uns, daß wir denselben irrthümlich für treu gehalten haben; die Vertheuerung des Brotes in Folge der Getreidezölle überzeugt einen Schutzzöllner, daß die Zölle das Brot vertheuern, was er vorher bestritt. Die durch weitere Eindrücke von außen gewonnene

Vorstellung von dem Ding ist mit der Vorstellung, die wir uns früher von ihm gemacht haben (in Folge mangelhafter Erfahrung) unvereinbar und hebt dieselbe auf. So lange aber eine andere Idee mit jener Idee nicht in Widerspruch steht, halten wir sie für wahr.

Der Irrthum bei den inadäquaten Ideen rührt also daher, daß wir der Idee ermangeln, welche ausschließt, daß etwas in Wirklichkeit existirt, wovon wir erkannt haben, daß es rein ideal gedacht keinen Widerspruch in sich schließt und mithin der Natur der Substanz entspricht.* Vgl. besonders den Schluß der Anmerkung zum 17. Lehrsatz im 2. Theil: „Um mit der Erklärung des Irrthums zu beginnen, will ich darauf aufmerksam machen, daß die Vorstellungen des Geistes, an und für sich betrachtet, keinen Irrthum enthalten, oder daß der Geist in dem, was er vorstellt, nicht irrt, sondern nur, sofern er betrachtet wird als der Idee ermangelnd, welche die Existenz jener Dinge, die er sich als gegenwärtig vorstellt, ausschließt. Denn wenn der Geist, während er nicht existirende Dinge als sich gegenwärtig vorstellt, zugleich wüßte, daß jene Dinge thatsächlich nicht existiren, so würde er sicherlich dieses Vorstellungsvermögen einem Vorzug seiner Natur, nicht einem Fehler derselben zuschreiben."

Daher ist es vollkommen richtig, wenn Spinoza sagt, der Irrthum enthalte nichts positiv Falsches (Lehrsatz 33), indem das Falsche nur in einem Mangel an Wissen besteht (Lehrsatz 35). Das falsche Wissen enthält an sich auch keinen Widerspruch; denn sobald ich das weiß, was dasselbe ausschließt, so schließe ich es auch aus, denn beides ist unvereinbar. Das falsche Wissen ist blos ein fragmentarisches Wissen.

---

* Um die Leser nicht zu verwirren, will ich hier auf die einschlägigen Sätze über das Verhältniß der wirklichen Welt (Modi) zur Substanz nicht eingehen: verweise aber diejenigen, welche die Materie eingehend verfolgen wollen, auf den 1. Theil der „Ethik", besonders die Lehrsätze 16, 24 und 28.

Mit andern Worten: Wenn ich a und b vereinbare, die in der Wirklichkeit unvereinbar sind, so kommt dies daher, daß in der Wirklichkeit zwischen a und b ein c steht, das ihre Vereinbarung hindert, während ich von diesem c keine Kenntniß habe. a und b ohne c sind auch thatsächlich vereinbar; aber in der Wirklichkeit schiebt sich ein c zwischen sie.

Man kann das Ganze, um es noch klarer zu machen, auch so ausdrücken: Es giebt Verhältnisse, welche sich niemals ändern können, z. B. daß die Winkel eines Dreiecks = 2 R sind, oder daß ein Quadrat kein Dreieck sein kann. Es giebt aber wiederum Verhältnisse, welche unter Umständen sein und nicht sein können, z. B. daß August lebt. Bei diesen letzteren können wir nur auf dem Wege der Wahrnehmung durch die Sinne wissen, ob sie sind oder nicht sind. Nehmen wir nun an, sie sind, während sie in Wirklichkeit nicht sind, so rührt dies daher, daß wir die Umstände nicht kennen, welche ihre zeitliche Existenz ausschließen, z. B. daß wir nicht erfahren haben, daß August gestorben ist.

Spinoza führt zwei Beispiele hiefür an, die Freiheit des Willens und die Entfernung der Sonne.

„Die Menschen täuschen sich darin, daß sie glauben, sie seien frei. Diese Meinung besteht blos darin, daß sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, nicht kennen. Das also ist die Idee ihrer Freiheit, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Denn wenn sie sagen, die menschlichen Handlungen hängen vom Willen ab, so sind das Worte, von welchen sie keine Idee haben. Was der Wille ist und wie er den Körper bewegt, wissen sie ja alle nicht, und diejenigen, welche sich brüsten, es ja zu wissen, und einen Sitz und Aufenthalt der Seele aushecken, erregen damit nur Lachen oder Verdruß. — So auch wenn wir die Sonne anblicken, stellen wir uns vor, sie sei etwa zweihundert Fuß von uns entfernt. In dieser Vorstellung allein besteht dieser Irrthum nicht, sondern darin, daß wir, während wir sie so betrachten, ihre wahre Entfernung und die Ursache dieser Vorstellung nicht kennen. Denn wenn wir auch nachher erkennen, daß sie mehr als sechshundert Erddurchmesser von uns entfernt ist, so werden wir dessenungeachtet die Vorstellung haben, daß sie nahe sei. Denn nicht deswegen stellen wir uns die Sonne so nahe vor, weil wir ihre wahre Entfernung nicht kennen, sondern deswegen, weil die Erregung unseres Körpers das Wesen der Sonne in sich schließt, sofern der Körper selbst von ihr erregt wird." (Anmerkung zu Lehrsatz 35 im 2. Theil.)

Die Lehre, daß die adäquaten Ideen vom Wesen der Dinge wahr sind, weil sie der Natur der Substanz entsprechen, hat eine sehr wichtige praktische Bedeutung im Hinblick auf alles menschliche Handeln, besonders auf die Erfindungen oder Neuschöpfungen der Menschen. Jede menschliche That, jede Neuschöpfung, besteht darin, daß Ideen vom Wesen oder der Natur der Substanz verwirklicht werden, oder in die Existenz treten, durch Hinwegräumung der Umstände, welche bis dahin ihre Verwirklichung verhindert hatten.

Bei der Schwierigkeit der Materie und ihrer großen Wichtigkeit für die Erkenntnißtheorie wird es nicht überflüssig sein, die Sache nochmals mit andern Worten zu erläutern.

Unsere Vorstellungen kennen wir unmittelbar. Dagegen kennen wir die Außendinge (und selbst unsern Organismus und seine Theile) nur mittelbar. Aus gewissen Empfindungen folgern wir die wirkliche Existenz gewisser Modi, ihre Eigenschaften und Wirkungen. Alles Denken über die Wirklichkeit besteht eigentlich aus zwei Denkakten: zunächst ist es, wie alles Denken, vergleichende Betrachtung von Vorstellungen, reines Denken; sodann kommt dazu der Schluß: folglich ist das Ding so und so beschaffen, respektive es kann so beschaffen sein; angewandtes Denken.

Beim reinen Denken ist jeder Irrthum ausgeschlossen (ausgenommen der Wortirrthum, der aber kein Irrthum des Denkens ist, siehe Kapitel 2). Auch beim angewandten Denken betrifft der Irrthum nur den zweiten Akt, die Anwendung, insofern das Ding in unserm Kopf sich anders spiegelt („verstümmelt und verworren"), als es thatsächlich beschaffen ist. Wahr ist auch die irrthümliche Idee, soweit sie das Spiegelbild im Kopfe betrifft, falsch ist sie nur, sofern wir das Spiegelbild im Kopfe mit dem wirklichen Ding identisch halten.

Nach dem in diesem Kapitel Dargelegten erledigt sich auch das vielumstrittene Thema der „aprioriſchen Ideen", oder „angeborenen Ideen", oder „reinen Vernunftideen". Sie decken sich mit den „adäquaten Ideen" Spinoza's, soweit es sich um die universellen Denkkategorien oder Prinzipien handelt. So die Causalitätskategorie: wir können keine Aenderung vorstellen ohne Grund der Veränderung, und da Denken und Sein einander entsprechen, so beherrscht das Causalitätsgesetz alles Werden. Diese universellen Ideen, d. h. die die gesammte Ideenwelt beherrschenden Gesetze gehören zu den philosophischen Axiomen, während sonstige Axiome sich nur auf einen gewissen Vorstellungskreis beziehen (z. B. die geometrischen auf Flächen und Körper). Siehe über Axiome und Definitionen das 12. Kapitel.

Das Reich der adäquaten Ideen ist selbstverständlich unendlich und erweitert sich mit der Bereicherung des Vorstellungsmaterials immer mehr.

Die genetische Entwicklung der adäquaten Ideen aus der universellsten Idee, der Idee des Seins (Substanz), durch die immer mehr sich verengernden Spezial-Ideenkreise bildet den Inhalt der „Hegel'schen Dialektik", deren Methode die „Negation der Negation ist" (wovon in den Werken von Marx und Engels so vielfach die Rede ist). Der populäre Kern dieser „dialektischen Methode" ist das Gesetz der organischen Entwicklung, das

phasenmäßige Fortschreiten vom Niederen zum Höheren, dem das Denken ebenso unterstellt ist, wie das Sein, nemlich die Modi. Dieses hochwichtige Gesetz nachgewiesen zu haben in der Geschichte des Geistes (der Wissenschaften) ist das große Verdienst Hegel's, in der sozialen Geschichte der Menschheit das von Marx, in der Geschichte der Organismen das von Darwin. Die Verirrung der Hegel'schen Philosophie besteht darin, daß sie Ideen, die erst durch die Entwicklung der Modi in den Geist kamen, auf rein spekulativem Wege sich entwickeln läßt. In diesem, aber nur in diesem Sinne ist zu verstehen, was Marx im Vorwort der zweiten Auflage zum „Kapital" schreibt: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegel'schen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegentheil. Für Hegel ist der Denkprozeß ... der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes, als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle".

9. Kapitel.

Die Quellen der Erkenntniß. Erste Erkenntnißgattung.

Das Ziel unseres Denkens ist, das Universum, die Welt, ihre Eigenschaften kennen zu lernen, zu wissen, wie die Dinge beschaffen sind, d. h. wie sie auf uns und auf einander wirken, (Substanzialität), und zu wissen, welche Ursachen die mannigfaltigen Veränderungen oder Vorgänge bewirken (Causalität).

Der Mensch will gleichsam im Reservoire seines Gehirns alle Eindrücke von außen festhalten und ordnen; oder, um ein anderes Bild zu gebrauchen, er entwirft sozusagen eine Landkarte des ganzen Universums in seinem Geiste und zeichnet jeden neuen Eindruck an der geeigneten Stelle ein.

Die Quelle der Erkenntniß, welche die außer uns existirenden Dinge betrifft, ist die sinnliche Wahrnehmung. Farbe

und Gestalt einer Blume, eines Baumes, die Konturen einer Landschaft, das Aussehen einer Person, den Klang eines Instruments, den Geschmack von Speisen, den Geruch von Gewürzen ꝛc. lernen wir nur durch Erfahrung kennen. Auch die Existenz der äußerlichen Dinge selbst können wir nur durch die sinnliche Wahrnehmung wissen. Wir wissen, daß Karl existirt, weil wir ihn sehen, hören u. s. f.

In beiden Fällen wird der subjektiven Empfindung ein objektives Sein als Ursache zugeschrieben. Wir sehen die Violine und hören zugleich ihren Ton, also (d. h. in Folge der Gleichzeitigkeit der Empfindungen) ist dieser Ton eine Eigenschaft der Violine. Es klingt im Ohre, also tönt ein Instrument im Bereich unseres Gehörorgans.

Auch das Wissen der Ursachen von Geschehnissen gründet sich meist auf Erfahrung, indem wir einen Vorgang aus einem andern zeitlich mit ihm zusammenhängenden erklären (nach dem Satz post hoc, ergo propter hoc: ein Vorgang folgt auf einen andern, folglich ist jener die Ursache von diesem). Ein Ziegel fällt vom Dache, während ein Sturm weht: wir schließen, daß der Sturm ihn herabwarf. Eine Feuersbrunst führen wir auf Selbstentzündung leicht brennbarer Dinge zurück; einen Kopfschmerz auf den Genuß fragwürdigen Weins (siehe aber im 11. Kapitel).*

Neben der direkten Wahrnehmung ist die indirekte Wahrnehmung Quelle dieser Erkenntniß, indem aus einem auf direkter Wahrnehmung beruhenden Umstand auf einen andern

* In den einschlägigen Stellen drückt sich Spinoza so aus, als ob das Erfahrungswissen — ob es nun Eigenschaften der Dinge oder Ursachen von Geschehnissen betrifft — nichts anderes wäre als Ideenassoziation. Dies ist jedoch dahin zu ergänzen, daß die (bewußt oder gewohnheitsmäßig) allmälig sich bildende Idee, (allgemeine Idee, siehe später,) daß eine derartige Ideenassoziation wirklich auf die Wahrheit führt, dem Erfahrungswissen zu Grunde liegt. Die Beachtung dieses Umstands ist erkenntnißtheoretisch nicht unwichtig.

Umstand logisch geschlossen wird. Ich sehe die Fenster in der Wohnung eines Bekannten erleuchtet und schließe daraus, daß er zu Hause ist. Die Kurse sinken und man schließt daraus, daß Krieg in Sicht ist. Es ist Verstandesthätigkeit, welche auf Wahrnehmung beruht.

Außer der eigenen Wahrnehmung führt uns die Wahrnehmung anderer Personen durch Mittheilung (in Wort, Schrift, Zeichen,) eine Fülle von Wissen zu. So fast alles geschichtliche Wissen, oder die Zeitungsnachrichten.

Solches auf Sinneswahrnehmung sich gründende Wissen von der Erscheinungswelt (Modi) außer uns, welches bei Spinoza die Erkenntniß erster Gattung heißt, (Ethik 2. Theil, 40. Lehrsatz, 2. Anmerkung,) und das dem Reich der inadäquaten Ideen angehört, besitzt keine absolute Zuverlässigkeit, (daselbst, 41. Lehrsatz,) weil die Dinge außer uns von den Sinnen nur theilweise, fragmentarisch wahrgenommen werden, weshalb unser Wissen von denselben nur ein verstümmeltes und verworrenes sein kann (wie schon im vorigen Abschnitt bemerkt) und mithin dem Irrthum unterworfen ist.

Gehen wir nun auf die einzelnen Arten des Irrthums näher ein.

10. Kapitel.

Die Ursachen des Irrthums.

A. In Bezug auf die Existenz und auf die Eigenschaften der Dinge.

Der Irrthum kann betreffen die Existenz eines Dinges, indem wir entweder ein nicht existirendes Ding als existirend, oder ein existirendes Ding als nicht existirend betrachten. Der Irrthum, daß man nicht existirende Dinge für existirend hält, entspringt vielfach daraus, daß subjektive Zustände objektivirt werden, d. h., daß man Empfindungen, welche nicht von äußerlichen Dingen herrühren, auf äußerliche Dinge zurückführt.

In der Regel nämlich rühren Sinnesempfindungen von äußeren Dingen her und deshalb schließt man von jeder Sinneswahrnehmung auf die Existenz eines entsprechenden Dinges.

Nun giebt es aber viele Fälle, wo die Sinnesempfindung nicht von einem äußeren Ding herrührt. Meist sind es Erinnerungsbilder, welche im Geiste auftauchen, nachdem der Gegenstand längst nicht mehr existirt. Vielfach auch sind es mehrfache Eindrücke, die sich zu einem neuen Gebilde (Phantasiegebilde) vereinigen.

In gewöhnlichen Fällen schließt man daraus noch nicht auf eine äußere Existenz, denn diese inneren Bilder sind in der Regel viel schwächer als die mit dem äußeren Sinn wirklich wahrgenommenen Dinge. (Wir kennen die Ursache, welche deren Existenz ausschließt.)

Es giebt jedoch Fälle, wo solche innere Bilder die Lebhaftigkeit und Stärke wirklicher Sinneseindrücke annehmen. So im Traum, oder bei krankhaften Zuständen (Halluzinationen). Wer den subjektiven Charakter dieser Bilder nicht kennt, glaubt daher an die Existenz entsprechender Dinge.*

* Halluzinationen (worüber besonders zu vergleichen Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 19. Kapitel,) entstehen vielfach durch den Genuß narkotischer Substanzen. So durch Genuß eines der neuesten Betäubungsmittel, Cocain. Ein 48jähriger Kaufmann bekam (nach der Allgemeinen medizinischen Zentral-Zeitung) zunächst Gesichtsvisionen, sah die Möbel tanzen, fühlte kleine Würmer unter seiner Zunge, alles schien ihm verkleinert in seiner Umgebung, so daß er sich wie Gulliver in Lilliput vorkam. — Das Gefühl, als sei der Körper von kleinen Thierchen durchwühlt, scheint ein Hauptsymptom des Cocainismus zu sein. Ein 44jähriger Apotheker, der in Paris behandelt wurde, glaubte Luft und Kleider mit Mikroben erfüllt und zerstach sich mit Stecknadeln, um dieselben auszugraben und zu entfernen. Ein 39jähriger Arzt, ebenfalls Cocainist, glaubte sein ganzes Gesicht mit kleinen Cocainkristallen bedeckt. Er kratzte und schabte sich wie ein Wahnsinniger, um den lästigen Ueberzug zu entfernen.

Wie ungemein korrekt Spinoza dachte und sich ausdrückte, zeigt u. A. seine Antwort im 55. Briefe auf die Anfrage, ob es Gespenster gäbe.

Alle Gespenstergeschichten z. B. sind auf solche Ursachen zurückzuführen.*

Der Glaube an die Existenz eines thatsächlich nicht existirenden Dinges kann auch darin seinen Grund haben, daß man dasselbe für die Ursache von Vorgängen oder Geschehnissen hält. So der Glaube an die Existenz böser Geister als Ursache von Krankheiten, oder an den Teufel als Ursache des Weltübels, überhaupt jede Personifikation von Naturkräften (Götter). So lange man die wahre Ursache nicht erkennt, wird eine Ursache angenommen, wie sie bei anderen ähnlichen Geschehnissen vorkommt. (Weil der

Damals kannte man die Natur der Halluzinationen noch nicht. Spinoza ist aber weit entfernt, in Abrede zu stellen, daß irgend eine noch unbekannte Eigenschaft zu dergleichen Einbildungen Anlaß geben könne; er bestreitet nur die Berechtigung, die Existenz von Geistern aus solchen Visionen zu schließen.

* Man wird jetzt begreifen, warum Spinoza die Existenz des eigenen Körpers im Zusatz des 13. Lehrsatzes im 2. Theil mathematisch deduzirt (was an den Fliegenden Blätter-Witz erinnert: Dame: Aber Herr Professor, Sie haben mir ja furchtbar auf den Fuß getreten. Professor: Woraus schließen Sie das?); weil nämlich aus der Wahrnehmung desselben nicht mit Sicherheit auf dessen wirkliche Existenz geschlossen werden kann. (Hat doch schon Cartesius die Existenz des Körpers bezweifelt und dabei angeführt, daß häufig in chirurgischen Kliniken Kranke an Gliedern, die ihnen längst amputirt wurden, Schmerzen zu empfinden glauben.) Mit dem Bewußtsein aber ist unmittelbar nur die Existenz eines empfindenden Subjekts gegeben, nicht aber die Körper-Existenz. — Erst der von Spinoza geführte mathematische Beweis erhebt die Körper-Existenz zur absoluten Gewißheit, weil, wie im 12. Kapitel bemerkt ist, die Ideen, welche aus adäquaten Ideen logisch gefolgert werden, ebenfalls adäquat sind.

Dagegen haben wir von den Einzelvorgängen unseres Körpers und Geistes, soweit sie nicht auf allgemeinen philosophisch deduzirten Gesetzen beruhen, nur eine inadäquate Erkenntniß, (siehe im 13. Kapitel,) weil wir dieselben nur mittelst Wahrnehmung kennen lernen. In der That mußte Alles, was wir z. B. über die Physiologie des menschlichen Körpers wissen, durch Beobachtung und Experiment ermittelt werden; z. B. die Zirkulation des Blutes (erst durch Harvey entdeckt). Und wie Vieles ist noch jetzt unbekannt, besonders bei Störungen der Gesundheit, wobei sogar die Diagnose oft schwer zu stellen ist, geschweige die Ursachen (Aetiologie).

Naturmensch die Naturkräfte nicht kennt, faßt er die Vorgänge in der Natur als Handlungen menschenähnlicher Wesen auf.)

Er kann auch seinen Grund in falschen Schlußfolgerungen haben, welche das Denken in Worten statt Vorstellungen (s. oben Seite 28) häufig veranlaßt.

Er kann endlich auch auf Mittheilung beruhen.

Der Irrthum kann weiter betreffen die Eigenschaften der Dinge, indem denselben Eigenschaften abgesprochen werden, die sie haben, und Eigenschaften zugeschrieben werden, die sie nicht haben.

Dieser Art sind die meisten Irrthümer im privaten wie im öffentlichen Leben.

Im Allgemeinen ist der Grund, weshalb einem Ding Eigenschaften, die es nicht hat, angedichtet werden, der, daß das Verhältniß der Eigenschaften zu den Dingen sich verwirrt und verschiebt, so daß Eigenschaften des Dinges B dem Dinge A zugeschrieben werden.

Dies kann herrühren von der Untreue des Gedächtnisses. So z. B. wenn man eine Stelle aus Goethe als Schiller'sche zitirt.

Es können auch bei der Wahrnehmung selbst die Eigenschaften und ihre Gegenstände nicht klar und scharf von einander getrennt worden sein. So z. B. wenn man beim Genuß von Austern, die mit Zitronensaft beträufelt sind, nicht genau weiß, welcher Geschmack von der Auster und welcher von der Zitrone herrührt, oder wenn man beim Anhören eines mehrstimmigen Gesangs oder Spiels die Instrumente oder Stimmen nicht genau von einander unterscheidet.

Selbst die einfachsten Empfindungen geben zu solchen Irrthümern Anlaß, welche die meisten Menschen zeitlebens hegen.

Jede Empfindung nämlich, welche von dem Eindruck eines äußeren Dinges herrührt, ist eine Komposition des Ich und des Dinges. Die Lichtempfindung z. B. ist das psychische Korrelat

zu dem physiologischen Prozeß, der in der Netzhaut durch die vom leuchtenden Körper ausgehenden Lichtstrahlen (Wellenbewegung des Aethers) entsteht. Es sind also zwei Momente in dieser Empfindung vereinigt: die Natur des leuchtenden Dinges und die der Netzhaut. (Goethe: Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Wie könnt' die Sonn' es denn erblicken?) Das Licht und die Farben sind daher lediglich als subjektive Zustände aufzufassen, wobei allerdings der von außen herrührende Eindruck mitgewirkt hat; aber die Menschen objektiviren sie gewöhnlich und meinen, Licht und Farbe seien Eigenschaften der Dinge selbst. So sind auch die Strahlen des Lichts nicht Eigenschaften des Lichts, sondern haben ihre Ursache in der Linse des Auges. Ein schönes Beispiel dieser Art des Irrthums über die Eigenschaften der Dinge ist das, was Marx im „Kapital" den Fetischcharakter der Waaren nennt, die Illusion, als ob der Werth der Waaren eine ihnen inhärirende Eigenschaft wäre, während derselbe in Wahrheit von der ökonomischen Gesellschaftsverfassung herrührt, worauf jedoch hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Ethik 2. Theil, 16. Lehrsatz, Zusatz II: „Es folgt zweitens, daß die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, mehr die Verfassung unseres Körpers, als die Natur des äußeren Körpers anzeigen"; wobei noch auf den Anhang zum Ersten Theil verwiesen wird.

Auch die höhere Verstandesthätigkeit (siehe im Folgenden) ist vielfach die Ursache von Irrthümern über die Eigenschaften der Dinge.

Der Geist bildet nämlich Gemeinbegriffe von den Dingen, (siehe folgenden Abschnitt,) d. h. hier Art- und Gattungsbegriffe, z. B. Baum, Pflanze, Pferd, Thier. Es werden da die Haupteigenschaften gleichartiger Dinge ins Auge gefaßt, während von den individuellen Verschiedenheiten derselben abgesehen, abstrahirt wird.

Dadurch wird nun der Verstand häufig verleitet, Eigenschaften, die rein individueller Natur sind, der ganzen Gattung,

respektive andern Individuen derselben Gattung anzudichten. Die Individualverschiedenheiten werden verwischt, Individualzüge generalisirt.

Hierauf beruhen die meisten Rassen-, Klassen- und Nationalvorurtheile. Ein Jude ist ein Spitzbube, darum erblickt man in allen Juden Spitzbuben. Ein Franzose ist ein eitler Geck, darum hält man alle Franzosen für eitle Gecken. Ein Arbeiter macht blau und wird angeheitert, ein Baron ist ein Lump und Schuldenmacher, daher ꝛc.

Hierzu vgl. Ethik, 2. Theil, 40. Lehrsatz, 1. Anmerkung.*

Auch bei einem und demselben Ding finden solche Quidproquos (Verwechslungen) statt, rücksichtlich einzelner Eigenschaften sowohl, wie bezüglich seines allgemeinen Karakters.

Die Dinge und besonders die Menschen verändern beständig ihre Eigenschaften und ihren Karakter, besonders zufolge Veränderung der äußerlichen Umstände, namentlich des ökonomischen „Milieu". Die Wahrnehmung einer Eigenschaft zu einer Zeit verleitet aber dazu, diese Eigenschaft als habituell aufzufassen. Verhängnißvoll wird dieser Irrthum am meisten in der Ehe, in welcher mit der Zeit der eine wie der andere Theil einen ganz andern Charakter annimmt. Ebenso verkennt man dabei, daß man im reiferen Alter mit andern Augen sieht als in der Jugend.

* Wie wenig Spinoza selbst von Gelehrten, die sich sehr liebevoll mit ihm befaßt haben, bisher begriffen worden ist, zeigt u. A. eine Bemerkung Camerer's, welche es als Widerspruch bezeichnet, daß Spinoza hier „das Seiende" (ens) als einen transzendentalen Begriff bezeichnet, welcher Irrthümer erzeugt, wogegen er sonst die Gemeinbegriffe (notiones communes), worunter auch der Begriff „das Seiende", zu der Erkenntniß zweiter Gattung rechnet. Die Sache ist aber ganz klar und einfach. Ein Transzendentalbegriff ist derselbe nur, sofern dabei von den individuellen Verschiedenheiten abgesehen und Alles über einen Leist geschlagen wird; oder um in Spinoza's Sprache zu reden: die propria communia (gemeinsamen Eigenschaften) werden mit der essentia eines Dinges (seiner individuellen Wesenheit) verwechselt.

Da jedes Ding vielerlei Eigenschaften hat, so gilt jedes Urtheil über die Beziehungen der Dinge unter einander nur relativ, quatenus: sofern es diese und jene Eigenschaft hat.

Der Wortirrthum spielt auch bei den Eigenschaften der Dinge eine große Rolle. Ich will hier nur den so oft vorkommenden Streit erwähnen, ob etwas schön oder gut oder das Gegentheil sei. Sicherlich hat derjenige, welcher ein Ding, eine Person für schön bezeichnet, von demselben oder derselben einen angenehmen Eindruck empfangen. Wer es als nicht schön bezeichnet, hat entweder gar keinen ästhetischen Eindruck von demselben empfangen, oder er kennt andere Eigenschaften des Dinges, welche abstoßend wirken, oder er kennt andere Dinge, deren ästhetische Wirkung eine viel bedeutendere ist. (Ein Lessing z. B. hat in den Gedichten eines Uz und Ramler die höchsten Leistungen der deutschen Lyrik erblickt, weil die Dichtungen Goethe's und Schiller's noch nicht vorhanden waren.) Würde man sich nun über die Bedeutung des Wortes schön klar sein, so würden Streit und Irrthum vermieden.

Darum ist bei allen abstrakten Begriffen eine klare Definition das beste Mittel, solche Irrthümer zu vermeiden.

11. Kapitel.

Die Ursachen des Irrthums.

B. Zu Bezug auf die Ursachen des Geschehens.

Kommen wir nun zu einer weiteren Kategorie von Irrthümern, nämlich in Bezug auf die Ursachen von Geschehnissen (Causalität).

Etwas ursächlich begreifen heißt, eine Idee als in einer anderen gegebenen Idee enthalten erfassen.

Das Zurückführen eines Vorgangs oder Geschehnisses auf die Ursache heißt (bei Modis des Ausdehnungsattributes) eine

(einfache oder komplizirte) Bewegung als Wirkung einer anderen Bewegung betrachten oder begreifen.

Das Wechselverhältniß von Ursache und Wirkung kann klar und sicher nur aus der Natur beider Theile erkannt werden. (Siehe auch im folgenden Kapitel.)

Wenn man die Natur des Steins als harten und des Glases als spröden Gegenstand kennt, so weiß man, daß nothwendig der Stein das Fenster zersplittert, wenn er an dasselbe geschleudert wird; ebenso wie aus der Natur des Kreises folgt, daß seine Radien alle gleich sind, weil er sich eben nicht anders vorstellen läßt. Wer das Wesen oder die Natur der Skrophulose kennt und auch über die Physiologie der Ernährung im Klaren ist, der weiß, daß die Skrophulose die Wirkung schlechter Ernährung ist. Und wer die Natur eines charakterlosen Strebers kennt, der weiß, daß seine politische Haltung nicht als Ausdruck seiner wahren Gesinnung aufgenommen werden darf.

Allein in sehr vielen Fällen ist die Natur oder das Wesen eines Vorgangs nicht näher bekannt, oder es ist kein Ding bekannt, aus dessen Natur jener Vorgang als Wirkung erfolgen müßte, d. h. wir kennen entweder nicht die Natur der Wirkung oder der Ursache. (Siehe Weiteres im folgenden Kapitel.) Und doch will der Mensch die Ursachen der Geschehnisse erkennen, wenn nicht aus theoretischem, so doch aus praktischem Interesse, um nämlich die Ursachen aller derjenigen Vorgänge, welche ihm unangenehm sind, zu beseitigen, derjenigen hingegen, welche ihm angenehm sind, zu fördern.

Wenn die Kuh des Bauern keine Milch giebt, so sinnt er über die Ursache nach, nicht aus theoretischem, wissenschaftlichem, sondern aus praktischem Interesse. Da hat nun der Bauer mehrmals ein altes triefäugiges, zahnloses Weib an seinem Stall vorübergehen gesehen und sofort glaubt er die Ursache entdeckt zu haben: das alte Weib ist eine Hexe und seine Kuh ist behext.

Der Bauer hat seine Erklärung der Ursache aus der Wahrnehmung geschöpft, daß der zu erklärende Vorgang mit jenem anderen Vorgang (dem Vorübergehen des alten Weibes) örtlich und zeitlich zusammenfiel, er hat geschlossen post hoc ergo propter hoc (nach diesem, folglich durch dasselbe). —

In die gleiche Kategorie gehören die landläufigen bürgerlichen Laien- und Gelehrtenurtheile über die sozialen Schäden der Gegenwart, die Auffassung der Zünftler über den Niedergang des Handwerks, die Behauptung der Mucker und Ultramontanen, der Rückgang des religiösen Sinns sei schuld an verschiedenen öffentlichen Uebeln. Die sozialdemokratische Wissenschaft allein, welche die Natur der Gesellschaft, den Zusammenhang von Produktion und sozialer Struktur erkannt hat, erklärt die Zeitübel richtig.

Eine große Reihe der wissenschaftlichen Causalitätserklärungen, ja die meisten derselben, beruhen vorerst noch auf der bloßen Wahrnehmung des örtlichen und zeitlichen Zusammenhangs zweier oder mehrerer Vorgänge, woraus auf den inneren, ursächlichen Zusammenhang geschlossen wird, ohne daß jedoch die Natur beider Vorgänge erkannt wird. Daher entbehren dieselben der absoluten Gewißheit.

Würde man über die Natur der Cholera (und anderer Krankheiten) im Klaren sein, so wäre der Koch-Pettenkofer'sche Streit leicht zu entscheiden. — Wenn die Therapie noch keine glänzenden Leistungen aufzuweisen hat, so ist ebenfalls der Grund, weil der menschliche Organismus im gesunden und kranken Zustand erst sehr mangelhaft erforscht werden konnte, die Medizin also auf die Empirie angewiesen ist.

Im Jahre 1789 machte Galvani zu Bologna die Wahrnehmung, daß frisch präparirte Froschschenkel, welche mittelst kupferner Häkchen an einem eisernen Balkongeländer aufgehangen waren, in Zuckungen geriethen, so oft die Schenkelmuskeln durch den Wind mit dem eisernen Geländer in Berührung gebracht

wurden. Galvani selbst erklärte den Vorgang aus einer Art Nervenflüssigkeit. Erst Alexander Volta schloß daraus auf die Berührungselektrizität, (früher kannte man nur die Reibungselektrizität,) welche unter dem Namen Galvanischer Strom seitdem eine so große Rolle spielt.

Was aber die Elektrizität selbst ist, ihr eigentliches Wesen, wissen wir heutzutage noch ebensowenig, als wir die Natur der Schwerkraft und anderer physikalischer und chemischer Phänomene kennen.

Als die Brunnenmacher zu Florenz in einem Saugrohr das Wasser über 32 Fuß heben wollten, erstaunten sie, daß es nicht höher stieg. Die Gelehrten erklärten damals das Aufsteigen der Flüssigkeiten dadurch, daß sie sagten, die Natur habe einen horror vacui, eine Scheu vor einem leeren Raum. Durch die gedachte Beobachtung der Brunnenmacher jedoch wurde die Erklärung zu Schanden gemacht. Nun kamen Galilei und sein Schüler Torricelli auf die wahre Ursache, weshalb die Flüssigkeiten aufsteigen, nämlich die Schwere der Luft. Damit war auch das Phänomen erklärt: das Wasser steigt nur bis zu der Höhe, welche der Luftsäule das Gleichgewicht hält. Eben darum steigt auch das Quecksilber im Barometer nur bis ca. 28 Zoll. Das ist eine causale Erklärung aus der Natur der Dinge.

Die auf der Wahrnehmung beruhende Erkenntniß der Ursache verwechselt auch sehr häufig die Ursache mit der Wirkung. Der Bauer, der seine Garben einheimsen will und ärgerlich sein Barometer zerschlägt, weil es schlechtes Wetter ankündigt, hält das Barometer für die Ursache des Wetters, während doch dieses die Ursache des niederen Barometerstandes ist. Das gleiche quid pro quo (Verwechslung) spielt und spielte von jeher in den Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßregeln gegen Freiheitsbewegungen eine Hauptrolle.

12. Kapitel.

Zweite und dritte Erkenntnißgattung.

Wir kommen nun zur zweiten Erkenntnißgattung. Hier hat es der Geist nicht mit den existirenden Dingen zu thun, (wobei er sein Gedankenmaterial aus der Wahrnehmung schöpfen muß,) sondern lediglich mit Gedankendingen, d. h. mit seinen Vorstellungen. (Man könnte auch sagen: mit den Gesetzen seines eigenen Denkens.) Er betrachtet eine Reihe von Vorstellungen nach ihrer Uebereinstimmung, Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit. Dasjenige nun, was die betrachteten Gedankendinge Gemeinsames haben, sind die „Gemeinbegriffe"*, was sie Spezielles haben, d. h. wodurch sie sich von einander unterscheiden, sind die adäquaten Ideen der Einzeldinge. (Ethik 2. Theil, 40. Lehrsatz, 2. Anmerkung.)

Nehmen wir ein Beispiel aus der Geometrie. Der Satz: „Zwei Größen, welche einer dritten gleich sind, sind auch unter einander gleich" gilt für alle geometrischen Gebilde, ebenso der Satz: „Das Ganze ist größer als seine Theile". Es sind das somit geometrische Gemeinbegriffe. Dagegen haben das Dreieck und der Kreis verschiedene Eigenschaften und die Sätze, welche diese speziellen Eigenschaften angeben, nämlich die Natur des Dreiecks im Gegensatz zur Natur des Kreises, enthalten die adäquaten Ideen der Einzeldinge.

Oder ein Beispiel aus der Physik. „Alle Körper haben Schwere" ist ein Gemeinbegriff. Die Eigenschaften eines flüssigen Körpers sind aber andere als die eines festen und die eines gasförmigen Körpers, und bilden seine spezifischen Merkmale oder seine Natur, sein Wesen.

---

* Welche natürlich auch adäquate Ideen sind. (Siehe auch die Note S. 70.)

Die beste Illustration bietet uns aber die Philosophie und zwar das System Spinoza's selbst. Seine Axiome sind die Gemeinbegriffe, seine Definitionen sind die adäquaten Ideen vom Speziellen.*

Der Gemeinbegriff, welcher allen Begriffen eigen ist, ist die Substanzidee. (Vgl. hiezu die Lehrsätze 37 u. 39 im 2. Theil.)

Spinoza hebt noch hervor, daß alle Ideen, welche aus adäquaten Ideen logisch folgen, gleichfalls adäquat sind (daselbst 40. Lehrsatz), und meint damit die von den Axiomen und Definitionen abgeleiteten Lehrsätze, welche nicht unmittelbare Ergebnisse vergleichender innerer Anschauung sind, sondern durch eine Reihe von Zwischengliedern gewonnen werden.

Diese Gedankenoperation mittelst Zwischenglieder charakterisirt das logische Denken oder das Schließen, die Schlußfolgerung, im Gegensatz zur Intuition, welche die unmittelbare vergleichende innere Anschauung ausmacht und die dritte Erkenntnißgattung bildet.** Die „Logik" umfaßt die Formeln richtiger Schlüsse.

---

* Die Definition bestimmt die wesentlichen Merkmale eines speziellen (Gedanken-) Dinges. Von dieser Sach- oder Begriffs-Definition ist die Wort-Definition wohl zu unterscheiden.

** Vergleiche hiezu das von Spinoza selbst angeführte arithmetische Beispiel der Regula de Tri in der 2. Anmerkung zum 40. Lehrsatz, 2. Th.: „Es sind z. B. drei Zahlen gegeben, um eine vierte zu erhalten, welche sich zur dritten verhält, wie die zweite zur ersten. Ein Kaufmann wird ohne Bedenken die zweite mit der dritten multipliziren, und das Produkt mit der ersten dividiren. Er hat nämlich noch nicht vergessen, was er vom Lehrer ohne irgend einen Beweis gehört hat; oder er hat es an sehr einfachen Zahlen erprobt; oder auf Grund des Beweises im 7. Buch, Lehrsatz 19 des Euklid, nämlich aus der allgemeinen Eigenschaft der Proportionen. Bei sehr einfachen Zahlen dagegen bedarf es dergleichen nicht. Wenn z. B. die Zahlen 1, 2, 3 gegeben sind, so sieht jeder, daß die vierte Proportionszahl 6 ist, und das viel deutlicher, weil wir aus dem Verhältniß selbst zwischen der ersten und der zweiten Zahl, das wir auf den ersten Blick (intuitiv) wahrnehmen, die vierte folgern."

Was die Ursachen des Geschehens anbelangt, so kann nur durch die Erkenntniß der Natur des Wirkenden und des Bewirkten absolute Zuverlässigkeit gewonnen werden. Zum Beispiel aus der Natur des Feuers und der Natur des Papiers folgt, daß ein in das Feuer geworfenes Papier verbrennen muß. Denn zum Wesen des Feuers, d. h. zu seiner Natur, gehört es, daß Körper wie Papier in ihm verbrennen und zum Wesen des Papier gehört es ꝛc.

Dennoch ist es möglich, daß ein Papier im Feuer nicht verbrennt, wenn es nämlich mit einer gewissen Flüssigkeit getränkt ist, die es unverbrennbar macht. In diesem Fall aber war das Papier anderer Natur, als dasjenige, welches ich im Sinne hatte; es entsprach nicht meiner „Definition" des Papiers (wie Spinoza sich ausdrückt).

Soweit also die Wirklichkeit der Definition entspricht, insoweit ist die Ursache auf rein logischem Wege erkennbar. Aber ob und inwiefern sie entspricht, muß erst die Erfahrung oder die Wahrnehmung lehren.

Oder ein anderes Beispiel: Ein Verliebter erhält die Nachricht, daß ihm seine Geliebte untreu wurde. Der Natur der Ursache und der Natur des Verliebten gemäß schließen wir mit Recht, daß er darüber heftig betrübt und aufgeregt sein wird. Möglich aber, daß er im Gegentheil kalt bleibt, sei es, daß inzwischen seine Liebe erkaltet ist, oder daß eine Störung des Nervensystems mit ihm vorgegangen ist ꝛc. Die von uns angenommene Natur der beiden Faktoren mußte nothwendig das berechnete Resultat ergeben; aber ob wirklich die Natur der betreffenden Faktoren der von uns vorausgesetzten kongruent ist (entspricht), das können wir nicht mit absoluter Zuverlässigkeit behaupten, weil wir das nur aus der Erfahrung wissen können, diese aber stets lückenhaft resp. verworren bleibt.

Man ersieht hieraus, wie es kommt, daß man so häufig in Wissenschaft und Leben die weitgehendsten Schlüsse zieht in

Bezug auf Ursache und Wirkung, und daß dieselben auch vollständig zutreffen, ohne daß man sich dabei auf die Erfahrung stützen kann; wie aber andererseits oft die scharfsinnigsten und höchst logisch gefolgerten Schlüsse Fiasko machen. Heroen der Wissenschaft wie der Politik, der Strategie und des Handels haben sich schon in ihren vorsichtigsten Kombinationen und Konjekturen gewaltig vergaloppirt und sind gründlich hereingefallen; weil zwar ihre Schlüsse richtig waren, soweit ihnen die in Betracht kommende Wirklichkeit bekannt war, aber eben diese selbst ihnen nur fragmentarisch bekannt sein konnte, oder kürzer: weil der Mensch nicht im Stande ist, in der Beurtheilung der wirklich existirenden Dinge alle mitwirkenden Faktoren zu kennen und in Berechnung zu ziehen.

* * *

Wenn der Geist das Verhältniß der Einzeldinge zur Substanz so klar durchschaut, wie etwa, (um das von Spinoza selbst angeführte Beispiel zu gebrauchen,) daß die Zahl 6 zur Zahl 3 sich verhält wie 2 zu 1, (wir können auch sagen, wie daß $2 \times 2 = 4$ ist,) d. h. ohne weiter der logischen Ableitung zu bedürfen, so hat er sich zur dritten Erkenntnißgattung aufgeschwungen.

Die dritte Erkenntnißgattung ist die philosophische Weltanschauung, die Zentralsonne im Reiche des Denkens, welche alles, was das Bewußtsein enthält, alle Höhen und Tiefen des Universums bestrahlt, und sie in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen klar erkennen läßt.

Im 5. Theil seiner Ethik rühmt Spinoza die hohen Vorzüge dieser Erkenntnißgattung, der philosophischen oder intuitiven Auffassung der Dinge als Modi der ewigen unendlichen Substanz. Wir werden später noch darauf zurückkommen.

* * *

Ich will hier kurz anfügen, was das „Unbewußte“ (im gewöhnlichen Sinn, nicht das E. v. Hartmann'sche) bedeutet. Der Mensch empfängt viele Eindrücke von seiner Umgebung, die blos von der Peripherie der Cerebrospinalachse (Gehirn und Nerven) aufgenommen werden, sich aber nicht bis ins Zentrum, das Gehirn, fortpflanzen. Sie bleiben „an der Schwelle des Bewußtseins“, dringen aber nicht ins Innere. Während wir nun alle neuen Eindrücke, die wir mit vollem Bewußtsein aufnehmen, mit dem Vorstellungsschatz im Reservoir der Vorstellungen, d. h. mit dem Gesammtbild der Welt in unserem Kopfe, in Beziehung setzen, ihnen ihren richtigen Platz anweisen, sie so zu sagen an geeigneter Stelle in der Weltkarte einzeichnen, (siehe oben Seite 63,) geschieht dies bei solchen Eindrücken nicht, weil sie nicht klar ins Bewußtsein dringen.

Ferner kommt es oft vor, daß wir mehrere Eindrücke zugleich empfangen, ohne sie genau zu beachten, das Neue vom Alten, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden, überhaupt ihre wechselseitigen Beziehungen und ihre Beziehungen zu dem, was wir bereits wissen, zu klären. Das ist das „Unbewußte“, welches häufig später wieder auftaucht und alsdann als ein Uebernatürliches, Mystisches erscheint, bis es als das erkannt wird, was es thatsächlich ist.

13. Kapitel.

Grenzen und Werth der verschiedenen Erkenntnißgattungen.

Die sinnliche Wahrnehmung vermittelt uns das Wissen von den wirklich existirenden Einzeldingen, ihren Eigenschaften und Wechselwirkungen. Wie bereits bemerkt, entspringt dieses Wissen entweder aus direkter oder aus indirekter Wahrnehmung. (Logischer Schluß, Korrektur einzelner Wahrnehmungen durch andere.) Daß die Sonne am Himmel steht, wissen wir aus direkter Wahr-

nehmung; daß die Erde sich um sie bewegt, aus indirekter Wahrnehmung, indem die Astronomie eine Reihe von Wahrnehmungen mit einander verglichen hat und sie nur dadurch mit einander in Einklang setzen konnte, daß die Revolution der Erde angenommen wird. Ebenso hat Leverrier 1846 den Planeten Neptun durch indirekte Wahrnehmung entdeckt, bevor derselbe auf der Berliner Sternwarte gesehen wurde.

Dieses Wissen ist kein adäquates, sondern fragmentarisch, und entbehrt der absoluten Zuverlässigkeit.

Darum haben wir von den wirklich existirenden Einzeldingen nur eine inadäquate Erkenntniß.

Auch von seinem eigenen Körper und Geist hat der Mensch nur eine inadäquate Erkenntniß. (Vgl. die Lehrsätze 24, 27, 28, 29 im 2. Theil.) Nur den Gesammtzustand, die Resultante seiner Empfindungen, erfaßt der Verstand (der reproduzirende Geist, die Vorstellung), nicht aber dessen Analyse.

Die zweite Erkenntnißgattung hingegen erschließt uns das Wissen vom Wesen der Dinge, d. h. von dem wechselseitigen Verhältniß gedachter Dinge, ohne Rücksicht auf die wirkliche Existenz der Einzeldinge.

Aber der Werth dieser Erkenntniß ist für das praktische Leben, d. h. für das Wissen von den wirklich existirenden Dingen, dennoch ein eminenter.

Einmal, sofern wir durch das adäquate Denken eine Reihe von allgemein giltigen Wahrheiten gewinnen, durch welche viele aus dem gewöhnlichen Denken entspringenden falsche Meinungen berichtigt werden.

Hiefür bietet das System Spinoza's den besten Beleg.

Die Lehre von der Erhaltung der Kraft z. B., oder der Determinismus, die Unfreiheit des Willens, (worüber später,) sind Ergebnisse rein adäquaten Denkens.

Aber auch für die Spezialerkenntniß der wirklich existirenden

Einzeldinge ist das adäquate Denken ungemein werthvoll. Denn da das adäquate Denken absolute Gewißheit in sich schließt, so müssen die Eigenschaften und Verhältnisse der Einzeldinge, welche das adäquate Denken an denselben erkennt, auch in der Wirklichkeit zutreffen, vorausgesetzt, daß das wirklich existirende Ding auch dem Gedankending entspricht. Es bedarf also nicht erst der Berichtigung einer Wahrnehmung durch eine andere Wahrnehmung, sondern dieselbe wird durch die adäquate Erkenntniß des Dinges berichtigt resp. ergänzt. Freilich kann immer noch eine Täuschung insofern stattfinden, als das wirklich existirende Ding mit dem Gedankending möglicherweise nicht kongruirt. (Denn zur Konstatirung der Kongruenz bedürfen wir der Wahrnehmung.) Allein der richtigen Erkenntniß ist man immerhin ganz bedeutend näher gerückt.

Ein eklatantes Beispiel hiefür ist die soeben erwähnte Entdeckung des Planeten Neptun durch bloße mathematische Berechnung. Desgleichen die geniale historische Weissagung von K. Marx am Schluß seiner Schrift: „Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte", welche inzwischen buchstäblich eingetroffen ist; wie nicht minder dessen Prognose über den kapitalistischen Akkumulationsprozeß am Schluß des „Kapital", I. Band.

Durch das adäquate Denken wird also unser Wissen auch von den wirklich existirenden Dingen ungemein bereichert und berichtigt.

Die Lehre Spinoza's von den menschlichen Affekten bietet hiefür gleichfalls die schlagendsten Belege.

Es ist hier nun noch besonders darauf aufmerksam zu machen, daß das Material auch der adäquaten Ideen nichts anderes als die Empfindungen resp. Vorstellungen sind. (Die Inadäquatheit betrifft nur die aus diesen sich ergebenden Ideen von der Beschaffenheit und den Verhältnissen der existirenden Dinge, soweit nur die Wahrnehmung dieselben vermittelt.)

Daraus geht hervor, daß das Material der adäquaten Ideen und die Zahl derselben wächst, je mehr der Mensch äußere Eindrücke empfängt.

Natürlich: der Blinde hat lange nicht so viel Ideen von sichtbaren Dingen als der Sehende, und wer noch niemals einen Johannisberger getrunken hat, hat keine Idee von Geschmackseigenschaften, wie sie dieser Wein erregt.

(Hiezu vgl. Ethik 2. Theil, Zusatz zum 39. Lehrsatz: „Hieraus folgt, daß der Geist um so fähiger ist, vieles adäquat zu erfassen, je mehr sein Körper mit anderen Körpern gemein hat". Siehe auch den Zusatz zum 8. Lehrsatz und die Anmerkung zum 2. Zusatz des 45. Lehrsatzes im 4. Theil.)

Aus dem Vorstehenden ergiebt sich, daß Deduktion und Induktion, das spekulative und empirische Wissen,* sich wechselseitig ergänzen. Das spekulative Denken hat vor dem empirischen den Vorzug absoluter Gewißheit. Aber bezüglich der wirklichen Existenz der Dinge erstreckt es sich nur auf das, was allen Dingen gemeinsam ist, resp. es ergänzt und berichtigt das empirische Wissen von den Einzeldingen. Dagegen vermittelt das empirische Wissen die Erkenntniß der Einzelexistenzen und vermehrt gleichzeitig das Material des spekulativen Denkens. Zugleich auch

* Spekulatives Denken ist dasjenige, welches aus dem bloßen Denken, ohne Zuhilfenahme der Wahrnehmung, seine Schlüsse zieht; empirisches Denken dasjenige, welches aus der Wahrnehmung schöpft. Deduktiv nennt man die Ableitung des Speziellen vom Allgemeinen, induktiv den Schluß vom Einzelnen, Speziellen auf das Allgemeine.

Ueber den Werth beider Denkmethoden herrscht bis heute die größte babylonische Verwirrung unter den Schulgelehrten. Gewöhnlich wird alles spekulative Denken von den Naturforschern, den Empirikern, verspottet, während die Philosophen ihrerseits die Empiriker über die Achsel ansehen.

Die Geschichte der Wissenschaften aber zeigt, daß beide Methoden sich einander in die Hände arbeiten müssen und die obige Darstellung zieht genau die Grenze, wo das Gebiet der einen Methode aufhört, der andern beginnt.

giebt es vielfach den Anstoß zur richtigen Erkenntniß des Wesens der Dinge, wie aus dem oben angeführten Beispiel von den Brunnenmachern zu Florenz oder der Entdeckung des Galvanismus an Froschschenkeln durch Galvani ersichtlich ist.*

Vgl. auch zur Materie dieses Kapitels den an Simon de Vries gerichteten Brief Spinoza's (Nr. 28).

Eklatante Belege für die Gewißheit der adäquaten Ideen oder des spekulativen Denkens bieten eine Reihe spinozistischer Theorien, welche seiner Zeit als monströs angesehen wurden, während sie heutzutage von der Wissenschaft längst acceptirt sind, nachdem sie auf empirischem Wege müh- und langsam gefunden wurden.

Wir werden bei der Theorie des Willens noch darauf zurückkommen und verlassen nun diese Partie des Systems, die schwierigste und mindest populäre desselben, die aber, weil sie die Grundlage der übrigen Theile bildet, für Wissenschaft und Leben von höchstem Werth ist.

* Es kommt nicht selten vor, daß das logische Denken mit den empirischen Eindrücken im Streit liegt, indem die letzteren den ersteren widersprechen und bei vielen Menschen der sinnliche Eindruck stärker ist als die Logik, weil sie nämlich von letzterer mehr die Worte, die Formel, als den eigentlichen Nerv des logischen Raisonnements, erfassen. Darauf beruht der pädagogische Werth des Beispiels (Vorbilds), wie auch die ethische Bedeutung der Kunst.

Dritter Abschnitt.

Die Affekte.

Freude heißt die starke Feder
In der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
In der großen Weltenuhr. Schiller.

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die innere Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht,
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.
Derselbe.

14. Kapitel.

Die drei Hauptaffekte: Lust, Unlust, Begierde.

Die Individuen (Modi), und folglich auch der Mensch, sind Veränderungen unterworfen, sowohl solchen, welche ihre Realität (Sein, Existenzfähigkeit, — nicht im Sinne Darwin's, sondern die momentane! — Thätigkeitsvermögen,) erhöhen oder vermehren, als auch solchen, welche sie vermindern.

Dem Parallelismus von Körper und Geist, Physischem und Psychischem entsprechend, geht mit jeder Kraftvermehrung des Körpers (des ganzen Körpers oder eines Theils) Hand in Hand eine Kraftvermehrung des Empfindens (Gefühls), und umgekehrt. Physische und psychische Vermehrung und Verminderung der Realität laufen stets nebeneinander, sobald wir die eine wahrnehmen, können wir sicher sein, daß auch die andere vorhanden ist.

Präziser ausgedrückt: Die Steigerung oder Verminderung der Daseinskraft der Organismen tritt für den menschlichen Intellekt in doppelter Form zu Tage, gemäß dem Parallelismus der Attribute. Wird eine physische Steigerung oder Verminderung erkannt, so muß auch eine entsprechende psychische angenommen werden, wie ebenso umgekehrt.

Die psychische Vermehrung der Realität, d. h. die psychische Seite der Realitätssteigerung eines Individuums oder Organismus, ist das, was wir als Lustgefühl empfinden, die psychische Verminderung der Realität das, was wir als Unlustgefühl empfinden.

Ethik 3. Theil, 11. Lehrsatz: „Alles, was das Thätigkeitsvermögen unseres Körpers vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt, dessen Idee* vermehrt oder vermindert, fördert oder hemmt das Denkvermögen unseres Geistes.“**

Anmerkung: „Wir sehen daher, daß der Geist große Ver-

---

* In Spinoza's Ausdrucksweise ist jede Empfindung die „Idee“ des Empfundenen, oder das Denkattribut ist die „Idee“ des Ausdehnungsattributs. Man darf sich aber darum nicht zur Annahme verleiten lassen, als ob dem Ausdehnungsmodus das wahre Sein zukommt, während die Idee nur eine nebensächliche Begleiterscheinung ist. Denn beide, Denken und Ausdehnung, sind vollständig koordinirte Attribute des Seienden, d. h. der Substanz, die sich eben in ihnen dem menschlichen Geist manifestirt.

** Eine Hauptursache, weshalb auch Spinoza's Affektlehre so vielfach mißverstanden wurde, ist die unrichtige Auffassung von „Körper und Geist“ in Stellen wie der obigen. Man nimmt Geist im Sinne von Vorstellungsvermögen (Reproduktion im Gehirn) und als Gegensatz zu den wirklichen Vorgängen im Organismus. Allein mit Körper und Geist ist nichts anderes gemeint als Physisches und Psychisches, physiologischer Prozeß und Empfindung. Wenn ich eine wohlschmeckende Frucht genieße, so bewirkt dies in den Geschmacksnerven gewisse (fördernde) Bewegungsformen — das ist das Körperliche — und zugleich ein Lustgefühl — das ist das Geistige. Ebenso umgekehrt, wenn man sich in den Finger schneidet. In der Vorstellung eines solchen Vorgangs des eigenen Organismus — welche ein selbständiger Vorgang ist — ist gleichfalls Physisches und Psychisches miteinander verbunden.

änderungen erleiden, und bald zu größerer, bald zu geringerer Vollkommenheit übergehen kann. Diese „Leiden" erklären uns die Affekte der Lust und Unlust. Unter Lust verstehe ich daher im Nachstehenden ein Leiden, durch welches der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht; unter Unlust dagegen ein Leiden, durch welches der Geist zu geringerer Vollkommenheit übergeht."

So z. B. ist das Unlustgefühl der Ermüdung die psychische Seite, die Schlaffheit der Nerven und Muskeln in den Füßen, d. h. die Kraftverringerung und verminderte Gangfähigkeit, die physische Seite der Realitätsverminderung unserer Individualität respektive eines Theils derselben. Ebenso geht beim Weingenuß erhöhte Fröhlichkeit Hand in Hand mit vermehrter Körperkraft.

Es macht keinen Unterschied, ob der Vorgang ein thatsächlicher oder ein vorgestellter ist; denn auch bei bloßer Vorstellung entspricht dem physischen Lust- oder Unlustzustand ein physischer Prozeß (in gewissen Gehirnpartien). Beim wirklichen Genuß einer Frucht sowohl als auch bei der Vorstellung des Genusses laufen Psychisches und Physisches parallel.

Neben den beiden Hauptaffekten Lust und Unlust giebt es noch einen dritten, die Begierde.

Die Begierde hat zwei Formen, eine negative und eine positive. Der Unlust gegenüber verhält sie sich negativ, das Individuum begehrt sie nicht, es sucht sie zu vermeiden, stößt sie ab, flieht sie; der Lust gegenüber verhält sie sich positiv, das Individuum begehrt sie, es sucht sie zu erhaschen und festzuhalten.

Auch bei der Begierde laufen Psychisches und Physisches parallel, dem Gefühl der Begierde entspricht immer ein körperlicher Vorgang.*

* Man wird kaum fehl gehen, wenn man auch den körperlichen Vorgang der Begierde in Bewegungsformen (der Moleküle resp. Atome) erblickt.

Die Begierde ist eine Aeußerung des jedem Einzelding oder Modus innewohnenden Selbsterhaltungstriebs, oder des Bestrebens, in seinem Sein zu verharren.* (Siehe Ethik 3. Theil, 6. Lehrsatz und die folgenden.)

Das Beharrungsgesetz der Körper lehrt bekanntlich auch die Physik.

Begierden stellen sich entweder von selbst ein (siehe Schluß des folgenden Kapitels), oder werden durch Reize von außen geweckt (latente Begierden).

15. Kapitel.

Das Streben nach Lust oder Wohlbefinden.

Das Streben nach Lust oder Wohlbefinden ist nichts anderes als eben der Selbsterhaltungstrieb.

Wie so? Hierüber hat sich Spinoza nicht näher geäußert.

Ich glaube, mit Folgendem klares Licht über diese höchst wichtige und bisher noch so wenig aufgeklärte psychologische Materie zu verbreiten.

Beginnen wir mit einem konkreten Fall, dem Hunger und dem Appetit nach gewissen Speisen. Der Hunger ist ein Unlustgefühl, die psychologische Seite dessen, was physiologisch der

* Zu beachten, daß der Selbsterhaltungstrieb nicht identisch ist mit dem Trieb, sein Leben zu erhalten; dieser ist ein durch die Vorstellung vermittelter, also sekundärer Trieb. Siehe Kap. 22 Anfang. Andernfalls wäre der Selbstmord unmöglich. Sondern der jedem Individuum immanente Selbsterhaltungstrieb, dessen sich kein Individuum entäußern kann, ist der Trieb, in seiner momentanen Realität zu verharren und die Reize festzuhalten, welche diese Realität vermehren (s. im Folgenden) und diejenigen abzustoßen, die sie vermindern. Im physikalischen Beharrungsgesetz der Körper bekundet sich die physische Seite des Selbsterhaltungstriebs ebenso wie in den magnetischen und elektrischen Erscheinungen, wobei die Körper gewisse Reize festhalten resp. abstoßen. In der Begierde, einen Lustreiz festzuhalten und einen Unlustreiz abzustoßen, bekundet sich dagegen die psychische Seite des Selbsterhaltungstriebs.

Mangel gewisser Körpersubstanzen ist. Der Anblick oder die Vorstellung des Brotes erweckt die Begierde, dasselbe zu genießen. Warum? Durch den Anblick oder die Vorstellung des Brotes ist auf die betreffenden Körpertheile ein Reiz ausgeübt worden, welcher den besagten Mangel einigermaßen ausfüllt. Aber nur einigermaßen, weshalb der Organismus auf diesen Reiz in der Weise reagirt, daß er (respektive die Moleküle der betreffenden Nervenfasern) sich gegen das Brot hin bewegt, um es mit sich zu vereinigen, es zu assimiliren. Wir dürfen uns das vielleicht der magnetischen Anziehung analog vorstellen. Das ist der physiologische Vorgang, der psychologisch als Appetit, d. h. als Begierde, das Brot zu genießen, empfunden wird.

Nun hat man so viel von dem Brot gegessen, daß man gesättigt ist; d. h., die fehlenden Körpersubstanzen sind ersetzt, das Defizit ist gedeckt worden. Der Anblick oder die Vorstellung des Brotes machen nunmehr einen ganz andern Effekt auf die betreffenden Partien des Organismus, oder der Organismus reagirt nunmehr ganz anders auf den von dem Brot ausgehenden Reiz als vorher. Er hat keinen Appetit mehr zu dem Brot, es stoßt ihn sogar ab, es widert, ekelt ihn unter Umständen an.

Ein anderer Fall: Man hat gar keinen Hunger, aber man erblickt eine Delikatesse, oder stellt sich eine solche vor. Der Appetit nach derselben stellt sich sofort ein. Hat man aber ein bestimmtes Quantum davon genossen, so verschwindet ebenfalls der Appetit und unter Umständen ekelt einen dieselbe Speise an, nach der man eine halbe Stunde vorher so lüstern war.

Was zeigt das?

Daß die einzelnen Organe, respektive ihre Theile, einer Verminderung und einer Steigerung der Realität* fähig sind

* Mit „Verminderung und Steigerung der Realität" soll die physiologische und psychologische Seite zusammengefaßt werden. — Es ist ferner zu bemerken, daß die Substanzverminderung und -Vermehrung, von der

(Expansionsfähigkeit); daß eine starke Verminderung der Realität als Unlust empfunden wird, und daß Reize, welche diese Verminderung wieder ausgleichen, Lust respektive Begierde erregen; daß eine Steigerung der Realität ebenfalls Lust und Begierde erregt, aber nur bis zu einem gewissen Grade oder einer gewissen Grenze; wird diese nach oben überschritten, ist das Organ gesättigt, so wirkt ein solcher Reiz unlusterregend und es entsteht die Begierde, den Reiz, resp. die überschüssige Substanz abzustoßen (welch letzteres als Lust empfunden wird).

Man kann daher das Gesetz aufstellen: Bei Kraftfülle eines Organs bewirkt dessen Thätigkeit Lust, bei dessen Erschöpfung

oben beim Hunger und Essen die Rede ist, (Anämie und Hyperämie,) für den Organismus wohl nur insofern in Betracht kommt, als durch sie die normale Bewegungsfähigkeit der betreffenden Organe (in Bezug auf das Ausdehnungsattribut) bewirkt wird. (Daß die Körper selbst Bewegungsformen der Substanz sind, wurde schon oben S. 38 bemerkt.) Das normale Sein eines Organismus ist wohl so zu denken, daß alle Theile Bewegungsformen haben, welche sich in einer Resultante oder Centrale, dem Gesammtgefühl (nach der psychischen Seite), vereinigen. Gegen Bewegungsformen, welche graduell zu schwach oder zu stark sind, um mit der Centrale zu harmoniren, reagirt der Organismus. Sind sie zu schwach, (herrührend vom Substanzmangel des betreffenden Organs,) so kündigt sich das durch ein Unlustgefühl an und es entsteht die Begierde, sie zu verstärken, bis sie wieder die normale Höhe erreicht haben. Sind sie aber zu stark, so entsteht gleichfalls Unbehagen und die Begierde, sie durch eine Thätigkeit zu vermindern, bis sie wieder zum normalen Grade gesunken sind. Vielleicht erklärt sich damit jede auf Kraftäußerung gerichtete Begierde und namentlich der Geschlechtstrieb. — Diese Hypothese eröffnet, wenn die fortschreitende Physiologie sie bewahrheiten sollte, (was mir sehr wahrscheinlich ist,) eine weite Aussicht auf das Verständniß zahlreicher, noch jetzt völlig in Dunkel gehüllter, psychologischer und physiologischer Phänomene. — Noch bemerke ich, daß vielleicht alle positive Lust physiologisch mit Substanzvermehrung verknüpft ist, indem der betreffende Reiz einen vermehrten Blutzufluß zu dem betreffenden Organ und damit eine Vermehrung der Nervensubstanz desselben bewirkt. Zum Beispiel beim Anblick eines schönen Gegenstandes erweitert sich die Pupille u. s. f. Besonders scheint hierfür der Geschlechtsgenuß zu sprechen.

wird durch Ruhe Lust bereitet (weil dann das Blut das Defizit ergänzt).

Ohne Zweifel ist die gedachte Grenze (der Grad der Normalität) im Verhältniß des Einzelorgans zum Gesammtorganismus bedingt.

Weiter ist festzuhalten (s. oben): Begierden stellen sich von selbst ein, (wenn die Grenze der Expansionsfähigkeit erreicht ist,) oder werden durch äußere Reize geweckt. In der erwähnten Expansionsfähigkeit sind die latenten Begierden, die Disposition für zahlreiche Reize, bedingt.

Das absolute Gleichgewicht aller Organe konstituirt das Wohlbefinden des Individuums. Nun kann aber die Realität der einzelnen Organe wie des gesammten Individuums vermindert und wiederum vermehrt werden. Tritt bedeutende Verminderung ein, so entstehen Gefühle des Mangels, wie Müdigkeit, Hunger, Langeweile. Tritt bedeutende Vermehrung ein, so entstehen Gefühle des Kraftüberschusses.* Ist dieser Kraftüberschuß nicht fähig, mit den andern Organen sich ins Gleichgewicht zu setzen, so entsteht ein Gefühl des Unbehagens und der Drang, diesen Kraftüberschuß los zu werden, der sich in der Thätigkeit des betreffenden Organs äußert. (Raufen, Geschlechtstrieb,* Aktionslust überhaupt, Denken.)

* Mit dem Kraftüberschuß (Ueberschuß der Realität) einzelner Organe ist nicht zu verwechseln der Kraftüberschuß des ganzen Organismus selbst gegenüber andern Organismen gleicher Gattung. Jener ist pathologisch, dieser dagegen repräsentirt eine höhere Form. Treffend hat Freiherr von Berger-Wien einmal geschrieben: „Der wirklich und ganz geniale Mann ist das Allergesundeste dessen, was es giebt. Der echte, der dionysische Rausch ist Folge und Anzeichen eines überschwenglichen Kraftüberschusses, den der damit Begnadete in allen Gliedern, in allen äußern und innern Sinnen spürt. Er bekundet sich als ein Drang und Trieb, dem verwandt, der die Knospen sprengt und die Lerchen steigen und singen macht". Aehnlich C. Alberti: „Genie ist die höchste Blüthe geistiger Gesundheit". Wonach die Schwindeltheorie, daß Genie eine Art Paranoia sei, zu beurtheilen ist. Es giebt allerdings auch krankhafte Genialität, d. h. solche, die in pathologisch gesteigerter Erregung bedingt ist, so wie Schwindsüchtige sexuell stark erregt zu sein pflegen. (Heine vergleicht diese Art Poesie mit der Perle, dem Produkt der kranken Auster.)

16. Kapitel.

Passive und aktive Affekte.

Spinoza's System macht bezüglich der Affekte einen für die ganze Affektlehre und für die Ethik höchst wichtigen Unterschied, der mit der Erkenntnißlehre aufs innigste zusammenhängt.

Spinoza theilt die Affekte in passive und aktive, oder in Leiden** und Thätigkeiten.

Es werden nämlich Gefühle und Begierden im Menschen erregt sowohl durch die Einwirkung von Außendingen auf ihn, als auch von innen, lediglich durch sein Ich, den Stoffwechselprozeß.

Bleiben wir zunächst bei der ersten Sorte, also bei Lust, Unlust und Begierde, welche von außen erregt werden.

Die meisten Affekte sind von dieser Art. Es gehören in diese Kategorie sämmtliche sinnlichen Gefühle, jede Lust und jeder Schmerz, die durch sinnliche Eindrücke erzeugt werden und die auf solche gerichteten Begierden. Es gehören hiezu aber nicht nur solche Affekte, welche durch unmittelbare Sinneseindrücke erzeugt werden, (wie die Lust durch Essen, Trinken, Erotik, Betrachtung schöner Natur- und Kunsterzeugnisse, der Schmerz durch Druck, Stoß, Schnitt 2c.,) sondern auch solche, welche sich überhaupt auf äußerliche Dinge beziehen, respektive von denselben abhängen, (wie befriedigter und gekränkter Ehrgeiz, befriedigte oder unbefriedigte Habsucht, selbst Affekte, die sich auf Nation

* Die Heftigkeit der sexuellen Begierde erklärt sich aus dem Substanzüberschuß sämmtlicher Organe, der einen Grad erreicht, daß derselbe (vermittelst der Keimzellen) einen neuen Organismus abzweigt.

** Hier nicht im Sinne von Schmerzen zu nehmen, sondern als Passivität, als passiones. Die deutsche Sprache hat kein ganz passendes Wort dafür: „Leidenschaften" deckt sich nicht damit.

und Menschheit beziehen,) oder mit andern Worten, welche aus der Vorstellung entspringen, daß äußerliche Dinge existiren, respektive in gewisser Weise existiren.

Wir wissen aus der Erkenntnißlehre, daß Empfindungen und Vorstellungen, oder Ideen, die nicht das Wesen, (die Natur der Substanz,) sondern die wirkliche Existenz äußerlicher Dinge betreffen, inadäquate Ideen heißen.

Wir begreifen daher leicht folgende Sätze: Sofern der Mensch inadäquate Ideen hat, leidet er, ist er passiv. (Ethik 3. Theil, 1. Lehrsatz, vgl. mit dem 3. Lehrsatz.) Denn die inadäquate Idee rührt ja von der Einwirkung äußerlicher Dinge auf das Individuum her. Leiden aber heißt, wenn etwas geschieht, dessen Ursache man nur theilweise ist. (Daselbst Definition 1 und 2.) Ein Affekt, auch Leidenschaft genannt, ist eine verworrene Idee. (Allgemeine Definition der Affekte am Schluß des Anhangs zum 3. Theil der Ethik.)

Beide Sätze enthalten keine Tautologie. Denn nicht alle äußerlichen Einwirkungen (also inadäquate Ideen) erzeugen zugleich Affekte, d. h. bewirken eine Vermehrung oder Verminderung der Realität, wie ausdrücklich der Heischesatz 1 zum 3. Theil hervorhebt. Mit andern Worten: der Mensch empfängt sehr viele äußerliche Eindrücke, die weder Lust noch Unlust erzeugen, vulgär ausgedrückt, die ihn kalt lassen.

Aber nicht alle Affekte rühren von äußerlichen Eindrücken her, ebenso wenig wie alle Ideen von äußeren Dingen bewirkt werden.

Wenn der Geist adäquate Ideen bildet,* über das Wesen

* Daß auch mit den adäquaten Ideen entsprechende physiologische Vorgänge parallel laufen, darf nicht vergessen werden. Wenn ich ein Pferd als Modus der Substanz auffasse, d. h. als eine in der Natur der Substanz enthaltene Denk- und Ausdehnungsform, ist der physiologische Prozeß meiner Gehirnthätigkeit ein anderer, als wenn ich an dieses oder jenes existirende Pferd denke.

der Dinge denkt, nicht wie sie in Wirklichkeit existiren, sondern wie sie als ewige Eigenschaften der Substanz sich gegenseitig verhalten, so empfängt er hiezu nicht den Impuls von den äußerlich existirenden und auf ihn einwirkenden Dingen. Denn für dieses Denken ist es gleichgiltig, wie die Dinge in Wirklichkeit beschaffen sind.

Die Lust, welche durch adäquate Ideen erzeugt wird, und die Begierde, solche Ideen zu bilden, haben ihren Ursprung nicht in einem Außending, sondern sie entspringen aus der Geistesthätigkeit selbst. Der Geist bildet adäquate Ideen, weil diese Thätigkeit selbst seine Realität vermehrt, d. h. ihm Lust verursacht.

Sofern nun der Mensch adäquate Ideen hat, ist er thätig. (Ethik 3. Theil, 1. Lehrsatz vgl. mit dem 3. Lehrsatz.) Denn die adäquaten Ideen rühren nicht von äußeren Ursachen her, der Mensch respektive der Geist ist also ihre ausschließliche Ursache. (Daselbst Definition 1 und 2.)

Populär ausgedrückt: die Lust am und zum Denken allein ist die Ursache respektive Wirkung der adäquaten Ideen.

Es liegt auf der Hand, daß aktive Affekte nur Lustaffekte sein können, im Gegensatz zu den passiven Affekten, die bald Lust- bald Unlustaffekte sind. Denn die Thätigkeit eines Individuums, d. h. seine Begierde, (jenes drückt die körperliche, dieses die geistige Seite einer spontanen Bewegung aus,) wendet sich ja von allem ab, was die Realität oder Aktionskraft vermindert, d. h. Unlust erzeugt, und nur dem zu, was die Realität oder Aktionskraft vermehrt, d. h. Lust erzeugt. Sobald ein Individuum rein spontan, ohne Zwang von außen, in irgend welcher Richtung thätig ist, so muß ein positiver Reiz auf es ausgeübt worden sein. Nur von äußeren Dingen, die auf das Individuum einwirken, können Unlustaffekte herrühren.

Spinoza drückt dies allgemeiner so aus: „Jedes Ding kann nur von einer äußeren Ursache zerstört werden." (Ethik 3. Theil,

4. Lehrsatz. Vgl. auch die folgenden Lehrsätze.) Der Satz klingt auf den ersten Anblick verblüffend und doch ist nichts klarer als derselbe. (Der Schluß der Anmerkung zum 11. Lehrsatz erklärt die hiemit scheinbar im Widerspruch stehende Thatsache des Selbstmords.)

17. Kapitel.

Der Wille.

„Es giebt keinen freien Willen." Wenn der Alltagsmensch diesen Satz zum erstenmal liest oder hört, schüttelt er seinen werthen Kopf, das kostbare Futteral seines sogenannten gesunden Menschenverstandes, und murmelt zwischen den Zähnen einige nicht sonderlich schmeichelhafte Worte über diese querköpfigen Philosophen, welche in ihrer Verschrobenheit die Welt geradezu auf den Kopf stellen und eine Sache bestreiten, welche jedes Kind mit den Händen greifen kann.

Wie, der Wille soll nicht frei sein? Kann er, der Philister, nicht daheim bleiben oder ins Wirthshaus gehen, ganz wie es ihm beliebt? Kann er nicht seiner Frau ein neues Kleid kaufen wenn er will, und sie prügeln wenn er will? Kann er nicht seine Arbeiter behalten und entlassen wie er will? Kann er nicht seine Stimme einem Konservativen oder einem Fortschrittler geben, je nach seinem Gutdünken? Wer kann ihn zwingen oder hindern, dieses oder jenes zu wollen?

Ja gewiß, der gesunde Menschenverstand (er ist wohl Geschwisterkind mit dem beschränkten Unterthanenverstand) ist ein Kapitalkerl und läßt sich von den Philosophen kein X für ein U vormachen. Und wie er im praktischen Leben immer den Nagel auf den Kopf trifft, z. B. bei — Parlamentswahlen, so auch in theoretischen Dingen, und wenn er sagt, der Wille ist frei, so ist das gewiß ebenso wahr, wie daß — die Sonne sich um die Erde dreht, was ja auch der gesunde Menschenverstand so lange

steif und fest behauptet hat, bis Kopernikus, Galilei u. A. unwiderleglich bewiesen haben, daß der gesunde Menschenverstand sehr häufig der gesunde oder vielmehr ungesunde Menschenunverstand ist.

Und wahrlich, der Bursche hat längst das Recht verwirkt, sich als oberste theoretische Instanz aufzuspielen. Ich will alle politischen Erörterungen beiseite lassen und nur auf Naturwissenschaft und Technik hinweisen, wo immer der wissenschaftliche Geist, die tiefere Forschung, erfindend und bahnbrechend gewesen ist, während der gesunde Menschenverstand in der Regel als recht bornirter Geselle gegen alle Fortschritte und Verbesserungen sich gesträubt hat, bis man ihn mit der Nase darauf gestoßen hat.

Denn was der Philister gesunden Menschenverstand nennt, ist meistens eben das, was Spinoza Erkenntniß erster Gattung nennt, es ist das auf oberflächlicher Wahrnehmung gegründete Urtheil.

Wenn der menschliche Wille frei wäre, d. h. von keinem Motiv bewogen würde, sich so oder anders zu entscheiden, so würde er also von dem Gesetz der Causalität, welches das ganze Universum beherrscht, dispensirt sein. Er würde eine Ausnahmestellung in der Welt einnehmen. Aber die Natur schmiedet keine Ausnahmegesetze wie die menschliche Gesellschaft, und das Causalitätsgesetz, einer von jenen Gemeinbegriffen, von welchen oben die Rede war, erstreckt sich auf den Modus Mensch ebensowohl wie auf jeden anderen Modus.

Jedes Geschehen geschieht nothwendig als Wirkung einer Ursache: der Wasserfall, der schäumend vom Felsen herabstürzt, der Blitz, der das Haus entzündet, der Sturmwind, der Eichen entwurzelt, wie der Zephyr, der über Blumen sanft hinweht, es sind, was Niemand bestreitet, Wirkungen von Ursachen. Nicht minder herrscht das Causalitätsgesetz in der organischen und ani-

malischen Welt, unter Pflanzen und Thieren. Wenn Rosen und Nelken ihren aromatischen Duft ausströmen, die Nessel ein brennendes Gefühl erzeugt, die Tollkirsche Halluzinationen hervorruft, wenn der Hund bellt oder beißt, das Lamm friedlich das Gras abweidet, der Wolf das Lamm erwürgt, der Habicht auf die Taube herabschießt, Nachtigall und Amsel ihre schmelzenden Weisen ertönen lassen, so wirken sie gerade so und nicht anders, weil Ursachen sie bestimmen, so und nicht anders zu wirken. Noch nie hat eine Nachtigall wie ein Kukuk geschlagen und noch niemals hat ein Lamm einen Wolf zerrissen.

Die Ursache, welche alle Individuen, den Menschen wie alle übrigen Geschöpfe zum Handeln in bestimmter Richtung bewegt, die letzte Instanz alles Thuns und Lassens, ist bereits angegeben worden: es ist der Selbsterhaltungstrieb oder das Bestreben der Individuen, ihr Sein, ihre Existenz, ihre Realität zu erhalten respektive zu steigern, und alles, was dasselbe vermindert, abzustoßen, zu vermeiden.

Weil aber die verschiedenen Individuen, wie auch dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Naturen haben, somit das, was die Realität des einen vermehrt, die des andern nicht vermehrt oder vermindert, daher haben die Handlungen der verschiedenen Individuen, und desselben Individuums zu verschiedenen Zeiten, die mannigfaltigsten, oft diametral entgegengesetzten Richtungen. Der eine begehrt was der andere verabscheut, der Hungrige lechzt nach einer Speise, die ihn selbst, sobald er gesättigt ist, anekelt. Und wenn der eine das, was er begehrt, rücksichtslos zu erreichen sucht und ganz nach seiner Begierde handelt, während der andere sein Begehren zügelt, so hat auch diese Verschiedenheit ihre ganz bestimmten, in der Natur, d. h. der jeweiligen momentanen Disposition des Handelnden, bedingten Ursachen, welche darauf hinauslaufen, daß eine Begierde nur von einer andern stärkeren Begierde unterdrückt werden kann.

Die Begierde ist, wie schon oben bemerkt, die psychische Seite des Selbsterhaltungstriebs. Der Wille aber ist eigentlich ein Akt des Denkens.

Da nämlich der Mensch bald die Erfahrung macht, daß er, wenn er seinen Begierden blindlings folgt, sich Schaden zufügt, so gewöhnt er sich daran, die möglichen Folgen seiner Handlungen zu erwägen, bevor er die Handlung ausführt. Das heißt: der positive Reiz, welcher eine Handlung anregt, erweckt vielfach zugleich in der Vorstellung einen negativen Reiz, die Handlung zu unterlassen. Z. B. das Kind spürt einen Reiz, seinen Finger in die Flamme zu stecken und brennt sich. Später spürt es wieder den Reiz, aber zugleich reproduzirt seine Vorstellung den Schmerz der Brandwunde, und da dieser Schmerz weit stärker ist als die Lust des Hineingreifens, so unterläßt es dieses. Nach einer Reihe solcher Erfahrungen entsteht das Begehren, jedesmal vor einer Handlung sich auf alles zu besinnen, was aus dieser Handlung für das Wohlbefinden erfolgen könnte und das ist die regelmäßige Erwägung vor den Handlungen. Da nun die Folgen der Handlungen sehr mannigfaltig und verschieden sind, so vergleicht der denkende Geist dieselben nach ihrer Gesammtwirkung auf das Wohlbefinden, d. h. er summirt die guten und die schlechten Folgen.

Sobald nun dieser Denkakt abgeschlossen ist, tritt das Begehren in Aktion, d. h. es folgt dem stärkeren unter den verschiedenen Reizen.

Mit dem Urtheil: die Handlung ist gut oder schlecht, zieht das Denken das Fazit der beiden Reihen von Folgen: es beurtheilt eine Handlung für gut, wenn die vorgestellten Folgen ein Saldo zu Gunsten des Wohlbefindens aufweisen, im andern Falle beurtheilt es sie für schlecht.

Nicht immer richtet sich das Begehren nach diesem Urtheil. Oft beurtheilt der Geist etwas für schlecht und der Mensch thut

es doch, weil das Schlechte einen stärkeren Reiz ausübt. Wir kommen später näher darauf zurück.

Mit dem abschließenden „Ich will" hat sich das Begehren, nachdem es zwischen verschiedenen Arten des Handelns hin und her geschwankt hat, für die eine Art entschieden, nachdem die geistige Erwägung abgeschlossen war. Das Zünglein der Wage hat sich nach einer Seite geneigt, nachdem es lange hin und her oszillirt hatte.

Das Denken hat somit keineswegs zum Handeln irgend einen Impuls gegeben, denn die Impulse zum So- und Anders-handeln sind alle in der Natur des Menschen latent, (d. h. wie oben ausgeführt wurde, die einzelnen Organe sind einer Verminderung und Steigerung der Realität fähig, wenn gewisse Reize auf sie wirken,) und sie erwachen, sobald der Mensch den entsprechenden Reiz empfängt. Durch das Denken wurden nur neue Objekte des Begehrens oder Verabscheuens so nahe gerückt, daß neben dem ursprünglichen Reiz weitere Reize erregt werden, die sich einander kreuzen, bis endlich der stärkere siegt.

Am klarsten wird die Sache, wenn man sich das Denken als inneres Schauen vorstellt.

So lange der Mensch nicht näher nachdenkt, sieht er den Abgrund nicht, er geht naiv zum Baum, um seine Frucht zu pflücken; in Folge des Denkens erblickt er den Abgrund, und da das Begehren, den Abgrund zu vermeiden, stärker ist als das Begehren, die Frucht zu pflücken, so siegt jenes Begehren über dieses. Oder umgekehrt: das Begehren schlummert, aber durch das Denken sieht der Mensch die köstlichen Früchte, (d. h. er hat die Früchte zwar nicht mit dem Auge gesehen, aber er schließt aus irgend einem Umstand auf deren Vorhandensein,) welche nun einen Reiz auf ihn ausüben, so daß er sich anschickt, sie zu brechen. Oder ein anderes Beispiel: der Unkundige erblickt im Wald eine Tollkirsche und will sie brechen und genießen. Der Anblick hat seinen

Appetit gereizt, die schlummernde Begierde nach der Steigerung der Realität geweckt. Bevor er sie zum Munde führt, belehrt ihn Jemand, daß sie giftig ist, weshalb er sie wegwirft. Warum? Weil die Begierde, am Leben zu bleiben, wenn auch ohne den Genuß dieser Frucht, stärker ist, als die Begierde, die Frucht zu genießen. Welche Rolle hat die Vorstellung dabei gespielt? Hat sie irgend eine Begierde bewirkt? Nein, denn die Begierde zu leben lag in der Disposition des Menschen. (Wäre der Betreffende lebensüberdrüssig gewesen und hätte sich mit Selbstmordgedanken getragen, so hätte er sie trotzdem gegessen.) Die Vorstellung hat blos den Gegenstand (die Kirsche) in ein anderes Licht gesetzt, so daß sie einen negativen statt einen positiven Reiz auf ihn ausgeübt hat.

Nach dem Vorstehenden wird es sich als selbstverständlich ergeben, daß Geist und Körper nicht auf einander wirken können, oder in keiner causalen Wechselwirkung stehen, nämlich Geist im Sinne der psychologischen und Körper im Sinne der physiologischen Seite des Organismus. Sie sind ja zwei Seiten eines und desselben Vorganges, der Substanzerregung, indem sich dieser Vorgang in zwei Seiten — den beiden erkennbaren Attributen entsprechend — dem menschlichen Geist offenbart.

Der Satz also:

„Der Körper kann weder den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung, oder zur Ruhe, oder zu etwas anderem (wenn es ein solches giebt) bestimmen"

(Ethik 3. Theil, 3. Lehrsatz) ist eine ganz von selbst sich ergebende Konsequenz der spinozistischen Anthropologie.

Er steht aber auch nicht im Geringsten mit der Thatsache in Widerspruch, daß die Vorstellung oder die Erkenntniß auf das menschliche Handeln disponirend wirkt und zwar in der angegebenen Weise. Denn wenn die Vorstellung auf das Handeln wirkt, so wirkt nicht der Geist auf den Körper, sondern die physiologische

Seite der Vorstellung wirkt auf die physiologische Seite des Gesammtorganismus, aus dessen Disposition sich das Handeln ergiebt, und die psychologische Seite der Vorstellung wirkt auf die psychologische Seite des Gesammtorganismus. (Korrekter: es ist ein Akt, der sich dem Menschen in den zwei Seiten darstellt.)

In der Begierde nach einem Gegenstand sind zwei Momente enthalten: einerseits die jeweilige Beschaffenheit oder Disposition des Organismus; anderseits der Reiz, den der Gegenstand auf ihn ausübt und welcher durch Sinnesorgan und Vorstellung vermittelt wird. Die Rolle, welche die Vorstellung (und die Erkenntniß) im Handeln spielt, ist keine andere als die, welche die Sinnesorgane spielen: es ist die Vermittlerrolle der Reize, für deren Empfänglichkeit der Organismus disponirt sein muß. Ist der Organismus nicht dafür disponirt, so kann keine Begierde zu dem Gegenstand entstehen. So lange einer nicht übersättigt ist, kann der Anblick einer Delikatesse seinen Appetit reizen; ist er übersättigt, so wirkt die Vorstellung vergebens auf ihn ein.

Die Erkenntniß (bessere oder wahre) verhält sich zur (oberflächlichen) Vorstellung so, daß diese an einem Gegenstand nur die Außenseite sozusagen erblickt, während die Erkenntniß auch verschiedene andere Seiten an demselben wahrnehmen läßt und vermittelt. Bei der Vorstellung eines schönen Weibes erwacht der Trieb, sie zu besitzen, (wenn der Betreffende noch zur Erotik disponirt ist,) bei näherer Erkenntniß erblickt man ihre Schattenseiten und je nachdem der eine (positive) oder der andere (negative) Reiz stärker ist, wird man sie besitzen wollen oder nicht.

Nunmehr wird man den 1. Lehrsatz des 5. Theils, welcher lautet:

„So wie die Gedanken, und die Ideen der Dinge, im Geiste sich ordnen und verketten, genau ebenso ordnen und verketten sich die Erregungen des Körpers, oder die Vorstellungen der Dinge, im Körper“

vollständig korrekt finden und nicht den geringsten Widerspruch

mit dem angeführten 3. Lehrsatz des 2. Theils darin erblicken können; während die Spinoza-Erklärer darin einen unlösbaren Widerspruch sehen und Th. Camerer, der neueste Spinozaloge, seine Unfähigkeit, Spinoza zu verstehen, mit dem originellen Euphemismus verhüllt: hier müsse ein Mysterium vorhanden sein; welches famose Wort Spinoza lächelnd als asylum ignorantiae (Zuflucht der Unwissenheit) bezeichnet hätte.

Wir empfehlen dem Leser, den 32. Lehrsatz im 1. Theil, den 49. Lehrsatz im 2. Theil und den 2. Lehrsatz im 3. Theil mit ihren Anmerkungen aufmerksam zu lesen, die nach dem Vorstehenden vollkommen klar sind.

Der Geist, die Vorstellung, spielt die Doppelrolle des Chors im antiken Drama: er steht über den handelnden Personen und reflektirt blos über ihren Zustand, und nimmt doch wieder selbst an der Handlung Theil und beeinflußt den individuellen Zustand. (Aehnlich die Agitation!)

Es ist noch zu beachten, daß das Denken in zweifacher Weise wirkt: entweder wird einem bereits erregten Begehren ein Objekt nahe gerückt, das es mehr befriedigt, oder es wird ein neues (latentes) Begehren geweckt, welches das frühere verdrängt.

Woher kommt es nun aber, daß die Menschen ihren Willen für frei halten? Daher, daß sie ihrer Begierden sich bewußt, aber der Ursachen ihrer Handlungen sich nicht bewußt sind, wofür Spinoza in der Anmerkung zum 2. Lehrsatz des 3. Theils Beispiele anführt.*

---

* Die Menschen täuschen sich häufig über die Beweggründe ihrer Handlungen auch insofern, als sie denselben andere Motive als die wirklichen zuschreiben. Besonders häufig tritt diese Art von Täuschung ein, wenn die Begierde mit irgend einer moralischen Formel zusammentrifft. Man bildet sich dann ernstlich ein, man handle rein aus moralischen Motiven, während man sofort die Formel bekrittelt und verwirft und eine andere acceptirt, resp. sich nicht um sie kümmert, wenn die Begierde umschlägt. (S. Kap. 35.) Als politisches Beispiel sei die Stelle aus dem

Interessant ist eine Stelle aus dem 62. Brief. Es heißt da: „Denken wir uns, ein Stein empfängt von einer ihn treffenden äußeren Ursache eine gewisse Quantität Bewegung, vermöge welcher er, auch wenn der Stoß der äußeren Ursache aufhört, nothwendig in seiner Bewegung fortfahren wird. Dieses Verbleiben des Steins in der Bewegung ist also ein gezwungenes, nicht weil es als Nothwendiges, sondern weil es als durch den Stoß einer äußeren Ursache Nothwendiges definirt werden muß . . . (Den Begriff „frei" definirt Spinoza so: frei heißt, wer nach seiner Natur allein handelt, unfrei, wer unter dem Einfluß Anderer handelt. Freiheit und Nothwendigkeit schließen daher einander nicht aus. Denn eine Handlung, die mit Nothwendigkeit erfolgt — was bei jeder Handlung der Fall ist — ist dennoch frei, wenn sie lediglich aus der Natur des Handelnden erfolgt. Nur sofern ein äußerer Einfluß eintritt, ist sie unfrei. Der Brief fährt fort:) Denken Sie sich ferner, daß der Stein, während er seine Bewegung fortsetzt, denke und wisse, daß er, so viel er vermag, seine Bewegung fortzusetzen strebe, so wird dieser Stein, da er sich blos seines Strebens bewußt und durchaus nicht indifferent ist, glauben, daß er ganz frei sei, und aus keiner andern Ursache in der Bewegung verharren, als weil er will. Und das ist die menschliche Freiheit, die alle haben wollen und die blos darin besteht, daß die Menschen sich ihres Begehrens, aber nicht der Ursachen, durch die sie bestimmt werden, bewußt sind. So glaubt der Säugling, daß er die Milch aus freien Stücken wolle, der erzürnte Knabe, daß er die Rache, und der Furchtsame, daß er die Flucht wolle. Der Betrunkene glaubt, daß er aus freiem

„18. Brumaire" von K. Marx angeführt (3. Aufl., S. 33), welche schließt: „So haben die Tories in England sich lange eingebildet, daß sie für das Königthum, die Kirche und die Schönheiten der altenglischen Verfassung schwärmten, bis der Tag der Gefahr ihnen das Geständniß entriß, daß sie nur für die Grundrente schwärmen".

Beschluß seines Geistes rede, was er nachher als Nüchterner gerne verschwiegen gehabt hätte; der Faselnde, Plauderer und die meisten dieses Schlags glauben, daß sie aus freiem Beschluß des Geistes handeln und nicht von einem blinden Antrieb dazu gebracht werden. Und weil dieses Vorurtheil allen Menschen eingeboren ist, werden sie nicht so leicht davon befreit. Denn obgleich die Erfahrung mehr als genug lehrt, daß die Menschen nichts weniger können, als ihre Begierden mäßigen, und daß sie oft, von entgegengesetzten Affekten bestürmt, das Bessere sehen und dem Schlechteren nachgehen, glauben sie doch, sie wären frei, und zwar deswegen, weil sie nach gewissen Dingen ein oberflächliches Verlangen haben, und dieses Verlangen leicht durch die Erinnerung an ein anderes Ding, dessen wir uns häufig erinnern, erregt werden kann." (Vgl. hiezu den trefflichen Artikel von P. Ernst im „Sozialdemokrat" 1894, Nr. 23, „Christlicher Anarchismus".)

Die Statistik hat auch auf empirischem Wege die Lehre, daß der Wille nicht frei ist, bekräftigt und durch eine Fülle von Thatsachen erhärtet. Kein vernünftiger Mensch kann mehr bestreiten, daß die Verschiedenheit der menschlichen Karaktere in der Verschiedenheit ihrer Natur, ihrer Erziehung und Bildung und ihrer Lebensverhältnisse (namentlich der materiellen, d. h. ökonomischen,) bedingt ist. Und Jedermann weiß, wie mächtig selbst geringfügige Umstände, wie der Genuß von Spirituosen und selbst das Wetter, auf das Begehren und Handeln einwirken.

Auf den hohen eubiotischen und ethischen Werth dieser Lehre, den auch Spinoza am Schluß des 2. Theils der Ethik erörtert, wird später zurückgekommen werden.

Ein bekannter Einwand gegen die Lehre von der Unfreiheit des Willens (auch Determinismus genannt) ist der, daß die Strafrechtspflege alsdann verwerflich wäre. Denn wenn der Verbrecher seiner Natur gemäß handelt, also quasi gezwungen, so ist er ja zu entschuldigen. Darauf antwortet Spinoza selbst in einem Briefe

an H. Oldenburg und an anderen Stellen, indem er zugiebt, daß der Verbrecher zu entschuldigen ist, aber die Konsequenz bestreitet, daß man ihn darum nicht bestrafen dürfe. Die Strafe ist eben nothwendig im Interesse der Sicherheit der Gesellschaft und diese vollzieht die Strafe nach dem Recht des Stärkeren, welches sich hier auch mit dem Vernunftrecht deckt. In der That, spricht das Individuum mit Klytämnestra (in der „Blutrache" des Aeschylos): „Das Schicksal trägt allein hievon die Schuld", so erwidert die Gesellschaft mit Orestes: „So ist's das Schicksal, das dir Weh verhängt". Aehnlich in Shakespeare's Heinrich IV. (2. Th., 3. Akt): „Sind also diese Dinge unvermeidliche Nothwendigkeiten, nun, so laßt uns ihnen auch als Nothwendigkeiten entgegen gehen. Dieses Wort selbst muntert uns dazu auf". — Der griechische Philosoph Zeno, der den Fatalismus lehrte, ertappte einmal seinen Sklaven bei einem Diebstahl und peitschte ihn durch. *εἱμαρτὸ μοι κλέψαι* (Es ist mir vom Schicksal vorausbestimmt zu stehlen), entschuldigte sich der Schlingel; *καὶ δαρῆναι* (Auch gegeißelt zu werden) antwortete lakonisch der Eleat. (S. das hübsche Gedicht „Unfreiheit" von A. Fitger in Berns Deklamatorium S. 528.)

Trotzdem ist diese Theorie, eine der fruchtbarsten und einschneidendsten der ganzen Philosophie, (daß sie die Basis der materialistischen Geschichtsauffassung abgiebt, werden wir später sehen,) von nicht unwesentlicher praktischer Bedeutung auch für die Strafrechtspflege, indem sich daraus für die Gesellschaft die Pflicht ergiebt, den Verbrecher nicht härter zu bestrafen, als die Sicherheit der Gesellschaft nothwendig erheischt. Darüber mehr an einem andern Ort.

Die Lehre von der Unfreiheit des Willens ist vielleicht die revolutionärste, welche die Philosophie jemals geleistet hat, u. A. auch, sofern sie Hauptfundamente des Kirchenglaubens zertrümmerte, nämlich den Glauben an die Erbsünde und an das jüngste Gericht.* Eben darum sucht sie die Schulwissenschaft noch heutigen Tags als unrichtig hinzustellen und selbst „große" Philosophen haben versucht, die Freiheit des Willens mit der gelehrten Phrase zu retten. Dabei aber ist sie für alle Zweige des praktischen Kulturlebens von höchstem Werth. Wie ein Verständniß der Geschichte nur im Lichte dieser Erkenntniß möglich ist, so erhellt sie die mannigfaltigen Gebiete des privaten wie des öffentlichen Lebens und erleuchtet die Pfade zum Glück und Gemeinwohl.

Siehe auch den Anhang dieses Buches.

Eine Ahnung der Unfreiheit des Willens dämmerte übrigens schon in frühesten Zeiten einzelnen Poeten, Theologen und Philosophen auf. Schon im alten Talmud begegnen wir dem merkwürdigen Ausspruch eines Rabbi: „Hiob vermaß sich, alle Menschen vor dem göttlichen Gericht zu vertheidigen, indem er plaidirte: Du, Gott, hast selbst den Menschen die schlechten Triebe wie die guten eingepflanzt, du selbst hast die Frevler geschaffen wie die Gerechten".

Aehnlich der freigeistige Perser Omar Chajjam, (im 11. Jahrhundert, deutsch von Bodenstedt,) welcher scherzt:

> Als mich Gott geknetet aus Thon, auf Erden zu wandeln,
> Kannt' er genau vorher mein Streben und Handeln.
> Da ich so sündhaft nun, wie Gott es wollte, gerathen,
> Warum am jüngsten Tag noch in der Hölle mich braten? .

---

* In einem Brief an H. Oldenburg äußert Spinoza: „Sie erwidern aber: wenn die Menschen aus Naturnothwendigkeit sündigen, so sind sie also zu entschuldigen. Sie erklären aber nicht, was Sie daraus folgern wollen, nämlich, ob Gott nicht über sie zürnen kann, oder ob sie der Glückseligkeit würdig sind. Meinen Sie das erste, so gebe ich durchaus zu, daß Gott nicht zürnt. (Der Gott Spinoza's ist eben die Substanz.) Ich gebe aber nicht zu, daß deshalb alle Menschen selig sein müssen, da die Menschen entschuldigt werden und nichts desto minder der Glückseligkeit entbehren und auf vielfache Weise Ungemach erleiden können. Das Pferd ist zu entschuldigen, daß es ein Pferd ist, aber nichts desto minder muß es ein Pferd und kann kein Mensch sein".

Ferner:

Du, Herr, bist Lenker von Leben und Tod,
Es kreist Himmel und Erde nach deinem Gebot.
Wenn ich schlecht als dein Sklav bin, was kann ich dazu?
Der Schöpfer und Lenker von allem bist du.

Und so manche andere Strophen.

Unter den Kirchenvätern war es Augustin (354 bis 430), der das Richtige erkannte und nur durch theologische Spitzfindigkeiten die Willensfreiheit zu retten suchte.

18. Kapitel.

Gesetzmäßigkeit der Affekte. Ihr Doppelwesen.

Nach dem Vorstehenden ist es selbstverständlich, daß die menschlichen Affekte ganz ebenso wie alle andern Naturerscheinungen bestimmten Gesetzen unterworfen sind, ebenso wie die physikalischen und chemischen Phänomene. Diese Gesetze zu erkennen, ist gewiß überaus interessant und von höchstem Nutzen für Jedermann, zumal sich das ganze Leben um dieselben dreht: möglichst viel Lust und möglichst wenig Unlust zu haben ist das eigentliche Ziel alles Strebens und Handelns.

Mit seiner Analyse der Affekte im 3. Theil der Ethik hat Spinoza ein bis dahin ganz unbearbeitetes Gebiet kultivirt und sein Vorwort ist so klassisch, daß ich es im Wortlaut hersetzen will.

„Viele, die über die Affekte und über die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, scheinen nicht von natürlichen Dingen zu reden, welche den allgemeinen Naturgesetzen folgen, sondern von Dingen außerhalb der Natur. Ja, sie scheinen den Menschen in der Natur wie einen Staat im Staate anzusehen. Denn sie glauben, daß der Mensch die Ordnung der Natur mehr stört als befolgt, und daß er über seine Handlungen eine absolute Macht

hat und von Niemand bestimmt wird, als von sich selbst. Ferner suchen sie die Ursache der menschlichen Schwäche und Unbeständigkeit nicht in der gewöhnlichen Naturkraft, sondern ich weiß nicht in welchen Gebrechen der menschlichen Natur, welche sie daher beweinen, verlachen, verachten, oder, was am häufigsten geschieht, verwünschen. Und wer die Schwäche des menschlichen Geistes recht beredt oder scharf durchzuhecheln versteht, der wird wie ein göttliches Wesen angesehen. (Damit stichelt er auf die Theologen.)

Indessen hat es doch auch an hervorragenden Männern nicht gefehlt, (und ich gestehe, daß ich deren Arbeit und Fleiß viel zu verdanken habe,) die über die rechte Lebensweise viel Treffliches geschrieben und den Sterblichen Rathschläge voll Klugheit gegeben haben. Die Natur und die Kräfte der Affekte aber, und was hinwiederum der Geist vermag, sie zu mäßigen, das hat, so viel ich weiß, noch Niemand angegeben. . . .

Hier will ich mich wieder zu jenen wenden, welche die menschlichen Affekte und Handlungen lieber verwünschen oder verlachen, als verstehen wollen. Diesen wird es ohne Zweifel sonderbar vorkommen, daß ich die menschlichen Fehler und Thorheiten auf geometrische Weise zu behandeln unternehme, und nach einer vernünftigen Methode Dinge entwickeln will, welche sie jahraus jahrein als vernunftwidrig, eitel, albern und schrecklich verschreien.

Mein Grund aber ist folgender: Es geschieht in der Natur nichts, was ihr als Fehler angerechnet werden könnte. Denn die Natur ist immer dieselbe, und ihre Kraft und ihr Vermögen zu wirken ist überall gleich. Das heißt: die Gesetze und Regeln der Natur, nach welchen alles geschieht und Formen in Formen verwandelt werden, sind überall und immer die gleichen. Daher kann es auch nur Eine Methode geben, nach welcher die Natur aller Dinge, welche es immer seien, erkannt wird, nämlich durch

die allgemeinen Gesetze und Regeln der Natur. Es erfolgen darum die Affekte, wie Haß, Zorn, Neid, an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Kraft der Natur, wie alles andere. Hienach haben sie ihre bestimmten Ursachen, durch welche sie erkannt werden, und haben bestimmte Eigenschaften, die unseres Erkennens ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften eines jeden andern Dinges, an dessen bloßer Betrachtung wir uns erfreuen.

Ich werde daher die Natur und die Kräfte der Affekte, und die Macht des Geistes über sie nach derselben Methode behandeln, nach welcher ich in den vorigen Theilen Gott und den Geist behandelt habe, und werde die menschlichen Handlungen und Begierden gerade so betrachten, als handelte es sich um Linien, Flächen oder Körper."

Wir müssen, bevor wir aufs Einzelne eingehen, hier wiederholt an den Dualismus der Attribute erinnern und darauf aufmerksam machen, daß jedem Affekt als psychisches Phänomen ein physiologischer Prozeß (in der Zerebrospinalaxe, Gehirn mit dem Rückenmark und dem Nervensystem,) entspricht. Daß die Betrachtung sich hier mit der psychologischen Seite statt mit der körperlichen befaßt, (wie in den Naturwissenschaften,) — was seinen Grund darin hat, daß uns die physiologische Seite dieser Phänomene noch sehr wenig erschlossen ist, wogegen die psychologische dem Geiste deutlich erkennbar ist — darf den Leser nicht zu dem Glauben verleiten, als ob das Körperliche hiebei gar nicht in Betracht komme.

Spinoza's Theorie der Affekte weist noch manche Lücken auf und bedarf der Ergänzung, was von mir im Nachstehenden versucht worden ist. Auch ist dieselbe hier systematischer dargestellt, als bei Spinoza, dem die geometrische Methode dabei im Wege war.

19. Kapitel.

Allgemeine Gesetze über die Affekte.

Lust und Unlust können bewirkt werden a. durch den Lebensprozeß (Stoffwechsel); b. durch äußere Einwirkungen oder Reize; c. durch spontane Thätigkeit, wozu gesteigerte Realität den Impuls gegeben (Kapitel 15 Schluß). Soweit dies letztere der Fall, ist die Thätigkeit reine Lust.

Von der Lust wie von der Unlust (und dementsprechend von der Begierde) giebt es vielerlei Arten, je nach dem Objekt, von dem der Reiz ausgeht, (präziser ausgedrückt: je nach der Qualität des Reizes,) und je nach dem Individuum, respektive dem Organ, das den Reiz empfängt.

Siehe Ethik 3. Theil, 56. und 57. Lehrsatz.*

Es sind das bekannte Thatsachen. Jede Lust und Unlust hat ihre spezifische Färbung. Lustarten desselben Organs (z. B. des Geschmacks, des Gesichts,) haben etwas qualitativ Verwandtes.

Ebenso zeigen die intellektuellen Lust- und Unlust-Arten, die ästhetischen und die sinnlichen, je einen ihnen gemeinsamen eigenthümlichen Karakter.

* * *

Von der Lust, der Unlust und der Begierde giebt es sehr verschiedene Grade der Intensität oder Stärke.

Die Sprache hat daher zahlreiche Ausdrücke für die verschiedenen Stärkegrade der Lust (Behagen, Vergnügen, Freude, Wonne, Entzücken,) und der Unlust (Betrübniß, Schmerz, Leid,

* Ich habe hier und im Folgenden nur die Hauptstellen, also die Lehrsätze, zitirt. Die Parallelstellen im Anhang zum 3. Theil lassen sich leicht auffinden.

Weh, Kummer, Gram ꝛc.). Mehr noch kommen in der Dichtung die mannigfachen Nüancen zum Ausdruck.

Auch für verschiedene Stärkegrade der Begierde hat die Sprache entsprechende Bezeichnungen (Neigung, Wunsch), Verlangen, Sehnsucht ꝛc.).

Von der Begierde heißt es in einer Schrift:

„Bald ist sie ein zahmes Lamm, das mit Gemüthsruhe die Gräser abweidet, welche die Trift gerade bietet; bald ist sie ein Tiger, der mit fürchterlichem Satz sich auf die Beute wirft und sie zerfleischt. Zuweilen entsteht in dem Erdreich des Menschenherzens eine Neigung, ein Wunsch von solcher Stärke und Heftigkeit, daß es für den Menschen keine andere Glückseligkeit mehr giebt, als die Erfüllung dieses Wunsches, kein größeres Elend als dessen Versagung; daß das ganze Ich der Erfüllung dieses Wunsches mit gewaltigem Sehnen entgegenlechzt und alles Sinnen und Trachten des Geistes allein darauf gerichtet ist, die Hindernisse zu beseitigen, die Berge zu ebnen, die zwischen Wunsch und Erfüllung sich trotzig erheben."

* * *

Die Stärke der Begierde steht im Verhältniß zur Lust oder Unlust, auf welche sie gerichtet ist. Das heißt, je stärker die begehrte Lust respektive die geflohene Unlust, desto heftiger die Begierde für oder wider.

Ethik 3. Theil, 37. Lehrsatz.

* * *

Derselbe Reiz kann bei verschiedenen Individuen, und bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten, einen Affekt von verschiedenem Stärkegrad erregen.

Hiebei kommt insbesondere die Verschiedenheit der Temperamente in Betracht.

* * *

Derselbe Reiz kann bei dem einen Individuum Lust, bei dem andern Unlust erregen. Ebenso bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten.

Was verschiedene Individuen anbetrifft, so beruht hierauf wie auf dem vorigen Gesetz die bekannte Erscheinung der Geschmacksverschiedenheiten, was in dem Sprichwort ausgedrückt ist De gustibus non est disputandum (Ueber Geschmack läßt sich nicht streiten). Es ist übrigens dieses Gesetz wie dieses Sprichwort dahin einzuschränken, daß es gewisse Reize giebt, welche in normalen Organismen stets Lust, respektive Unlust erzeugen. Eine derbe Ohrfeige z. B. wird von Niemand als Liebkosung empfunden. Dagegen kennt man wollüstige Geißelungen.

In Bezug auf dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten kommen hier zunächst die verschiedenen Lebensalter in Betracht. Aber auch in kurzer Zeit kann die Disposition der Individuen sich dermaßen verändern, daß als Unlust empfunden wird, was kurz vorher als Lust empfunden wurde, und umgekehrt.

Dies zeigt sich besonders in kulinarischen und erotischen Dingen. Der Hungrige genießt mit Wollust, was der Gesättigte mit Ekel von sich stößt (Hunger ist der beste Koch). Ebenso erblickt der erotisch Hungrige Helena in jedem Weibe, während omne animal post coitum triste. Hieher gehört auch das Phänomen der Blasirtheit. Weiter gehört hieher die Bildungsfähigkeit des Geschmacks.

Hiezu vgl. die Bemerkung Spinoza's am Schluß der Anmerkung zu Lehrsatz 59 im 3. Theil der Ethik.

„Von der Liebe ist jedoch noch etwas zu bemerken. Es kommt nämlich sehr oft vor, daß, wenn wir den Gegenstand,

nach welchem wir Verlangen hatten, genießen, der Körper durch diesen Genuß eine Veränderung seines Zustandes (Verfassung, Beschaffenheit,) erfährt, so daß er anders bestimmt wird, und Vorstellungen anderer Dinge in ihm wachgerufen werden; womit zugleich der Geist sich etwas anderes vorzustellen, und etwas anderes zu wünschen beginnt. Wenn wir uns z. B. etwas vorstellen, was uns durch seinen Geschmack zu ergötzen pflegt, begehren wir, es zu genießen, d. h. zu essen. Während wir es aber genießen, wird der Magen angefüllt, und der Körper gelangt damit in einen anderen Zustand. Wenn also, während der Zustand des Körpers bereits ein anderer geworden, die Vorstellung dieser Speise, weil sie selbst gegenwärtig ist, noch lebhafter wird, und folglich auch das Bestreben, oder die Begierde, sie zu essen, so wird dieser Begierde, oder diesem Bestreben, dieser neue Zustand widerstreben, und folglich wird die Gegenwart der Speise, nach der wir Verlangen hatten, verhaßt. Das ist es, was man Ueberdruß und Ekel nennt."

* * *

Störung der Lust bewirkt Unlust, Störung der Unlust bewirkt Lust, und um so mehr, je stärker der betreffende Affekt.

Damit hängt ein weiteres Gesetz zusammen:

* * *

Lust und Unlust werden um so intensiver empfunden, wenn ihnen der entgegengesetzte Affekt vorausging.

Im Glück ist man für die leiseste Störung des Behagens empfindlich, im Unglück werden die schwächsten Lustreize, die man sonst kaum beachtet, tief empfunden.

Vgl. Shakespeare, König Lear, 3. Akt, 4. Szene. Lear (zu Kent): „Thou think'st 'tis much etc. Du denkst, es sei arg, daß dieses tobende Ungewitter uns bis auf die Haut angreift; für dich ist es auch arg, aber wo eine schwere Krankheit ihren Sitz hat, da kann man eine kleinere kaum fühlen. Vor einem Bären würdest du fliehen, wenn du aber in deiner Flucht auf das wüthende Meer zuliefst, würdest du lieber dem Bären in den Rachen laufen. Wenn das Gemüth frei ist, dann ist der Körper empfindlich; das Ungewitter in meinem Gemüthe nimmt meinen Sinnen das Gefühl für alles Andere, was hier in mir tobt."

* * *

Je öfter ein Reiz auf ein Individuum wirkt, desto schwächer reagirt dasselbe, respektive das betreffende Organ, auf ihn; und umgekehrt: je seltener ein Reiz, desto kräftiger reagirt das Individuum, respektive das betreffende Organ, auf ihn.

Am auffälligsten zeigt sich dies bei optischen Reizen, namentlich in Bezug auf Farben. Es ist bekannt, daß das Auge, wenn es eine Farbe lange angeblickt hat, von dieser so gesättigt wird, daß es dieselbe nicht mehr empfindet und sie sogar aus dem weißen Licht eliminirt, so daß es deren Komplementärfarbe wahrnimmt. (Experiment mit farbigen Oblaten. Wenn man eine rothe Oblate lange Zeit anschaut und dann beseitigt, so erblickt man da, wo sie lag, das Bild einer grünen Oblate, denn roth und grün sind Komplementärfarben.)

Das zeigt sich auch an der Blasirtheit in kulinarischen und sexuellen Genüssen und anderseits in der Sucht nach Neuem und Abwechslung (variatio delectat).

Das vorstehende Gesetz findet indeß seine Einschränkung durch ein anderes.

* * *

Je öfter das Individuum oder ein Organ in einer bestimmten Disposition einen positiven (Lust-) Reiz empfängt, desto mehr begehrt es, so oft es in die betreffende Disposition kommt, diesen Reiz.

Das ist die Macht der „Leidenschaft", nämlich der hartnäckigen Begierde nach etwas, auch wenn die Lust, welche der Reiz gewährt, nicht mehr sonderlich groß ist, namentlich zufolge der Abstumpfung; wie die des Säufers, des Morphiumsüchtigen.

Das Gesetz erklärt auch die Macht der Gewohnheit.

* * *

Sobald eine Begierde erregt ist und sie wird nicht befriedigt, so empfindet das Individuum Unlust. Ebenso bewirkt die Vorstellung, daß eine Begierde unbefriedigt bleibt, Unlust, und um so mehr, je heftiger die Begierde. (Tantalusqualen.)

Daher ist der Mensch auf Dinge mehr entbrannt, welche ihm schwer zugänglich sind. Daher auch der Reiz des Verbotenen, nach dem Wort nitimur in vetitum semper cupimusque negata (Wir streben stets nach dem Verbotenen und begehren das, was uns versagt wurde).

* * *

Durch die Vorstellung von Affekten oder deren Ursachen werden die gleichen Affekte erregt.

Die Wahrnehmung respektive Vorstellung einer Thätigkeit kann die Begierde erwecken, diese Thätigkeit nachzuahmen.

Hierauf beruht der Nachahmungstrieb, der besonders bei Kindern und Weibern sich zeigt. Desgleichen die Kleptomanie.

Vgl. Ethik 3. Theil, 32. Lehrsatz, Anmerkung, und Definitionen der Affekte Ziffer 33 im Anhang.

Aus diesen von Spinoza in dieser Allgemeinheit nicht formulirten allgemeinen Gesetzen ergeben sich eine Reihe von Spezialgesetzen.

20. Kapitel.

Affekte, die durch die Vorstellung von Affekten erregt werden. Mitgefühl.

Wenn sich der Mensch vorstellt, daß Jemand (er selbst oder eine andere Person) von einem Affekt erregt ist, so wird eben dieser Affekt in ihm erregt.

Ethik, 3. Th., 27. Lehrsatz.*

Das Gesetz erklärt das Mitgefühl (Mitleid und Mitfreude), was man auch als „Gemüth" bezeichnet. Alle humanitären oder altruistischen Regungen und Bestrebungen beruhen auf demselben. (Vgl. Näheres in meiner „Religion der Zukunft", 3. Aufl., Kap. 22.)

Da das Mitgefühl durch die Vorstellung des Gefühlszustandes Anderer vermittelt wird, diese gleichsam der Leitungsdraht ist, der die Gefühlsweise des Andern in unser eigenes Gefühl herüberleitet, so ist das Ignoriren Anderer ein Gegenmittel gegen das Mitgefühl.

Daher rührt es, daß die meisten Menschen Mitgefühl nur für einzelne Personen ihrer näheren Umgebung haben: Gatten, Kinder, Freunde. Die Gefühlszustände Anderer ignoriren sie.

Werden ihnen dieselben aber lebhaft geschildert, z. B. in Predigten, Gedichten, Romanen, Schauspielen, so regt sich alsbald das Mitgefühl, oft sehr heftig.

Indessen stehen dem Mitgefühl auch gewisse andere Affekte im Wege, von denen bald die Rede sein wird.

---

* „Wenn wir einen Gegenstand unseresgleichen, für den wir keinen Affekt empfinden, von irgend einem Affekt erregt vorstellen, so werden wir eben dadurch von dem gleichen Affekt erregt."

Das Gesetz findet auch auf die höher entwickelten Thiere Anwendung. Denn die Mutterliebe derselben ist nichts anderes als ein durch die Vorstellung des Gefühlszustandes der Jungen bewirktes Mitgefühl.

Aus dem Mitgefühl ergiebt sich naturgemäß die Begierde, von der vorgestellten Person Unlust abzuhalten und ihr Lust zu verschaffen.

Die Vorstellung erstreckt sich häufig nicht blos auf einen vereinzelten Lebensmoment der vorgestellten Person, sondern auf deren ganze Lebensdauer, in der Weise, daß die Aufmerksamkeit resp. das Interesse des Vorstellenden stets auf dieselbe gerichtet bleibt. (S. Liebe im folg. Kap.)

Hier wären auch die Affekte Furcht und Hoffnung, welche sich auf eine möglicherweise eintreffende Unlust oder Lust beziehen, zu erörtern. Diese Affekte sollen jedoch später erörtert werden, weil sie sich häufiger auf Ursachen von Affekten beziehen. Dasselbe gilt vom Kummer über momentane und vergangene Leiden und Freuden.

21. Kapitel.

Affekte, die durch die Vorstellung von Ursachen von Affekten erregt werden. Liebe und Haß.

Wenn sich der Mensch etwas vorstellt, was ihn (unter Umständen) mit Lust oder Unlust erregt, so wird er dadurch mit Lust oder Unlust erregt.

S. Ethik, 3. Th., 13. Lehrs., Anmerkung.

Spinoza bezeichnet diese Form des Affekts mit Liebe und Haß, indem er folgende Definition giebt: „Liebe ist Lust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache. Haß ist Unlust, verbunden mit der Idee einer äußeren Ursache".

In der That erklärt das Gesetz die Liebe und den Haß zu resp. gegen Personen und Sachen; desgleichen zu Eigenschaften von Personen und Sachen und zu Geschehnissen.

Man liebt das, was man als Ursache eigener Lust erkennt (vorstellt), und haßt das, was man als Ursache eigener Unlust erkennt.

Indessen ist dieser Definition mit Rücksicht auf den Sprachgebrauch Folgendes hinzuzufügen.

Die Dinge und Individuen (oder das Universum) zerfallen für das vorstellende Individuum in zwei Gruppen: in solche, die wir als Ursachen unserer Gefühlszustände erkennen, d. h. die auf unser Wohlbefinden fördernden oder hemmenden Einfluß haben, und in neutrale oder indifferente. Die ersteren hält der Mensch mehr oder minder im Bereich seines Vorstellungskreises, sein Interesse ist darauf gerichtet, um gegebenen Falls deren Zerstörung oder Erhaltung zu bewerkstelligen, gemäß dem Gesetz des folgenden Kapitels.

Wir lieben ein Ding heißt also: wir haben Interesse an ihm, es ist uns nicht gleichgiltig (weil es uns Lust verursacht) und wir suchen, es zu erhalten. Wir hassen ein Ding heißt: es ist uns nicht gleichgiltig (weil es uns Unlust verursacht) und wir suchen, es zu zerstören resp. unschädlich zu machen.

Allein der Sprachgebrauch hat für Liebe noch eine andere Bedeutung: das Interesse an dem Gefühlszustand von Personen und demgemäß an deren Wohlbefinden, Glück und Unglück. Denn die Personen speziell theilen sich für das vorstellende Individuum gleichfalls in solche, die ihm gleichgiltig sind, deren Gefühlszustand man daher gewöhnlich ignorirt, (s. vor. Kap.,) und in solche, an denen es Interesse hat.

Liebe zu Personen in diesem Sinne heißt: wir haben Interesse an ihrem Gefühlszustand, ihre Lust flößt uns Lust, ihre Unlust Unlust ein; Haß heißt: wir haben Interesse an ihrem Gefühlszustand, indem ihre Lust uns Unlust und ihre Unlust uns Lust einflößt. Beiden gegenüber steht die Gruppe derer, welche uns gleichgiltig sind.

Diese Liebe ist also der im vorigen Kapitel erörterte Affekt des Mitgefühls.

Nun ist es wohl wahr, daß sehr häufig die Liebe in diesem Sinne (Mitgefühl) solche Personen betrifft, die für uns Ursache der Lust sind. Allein es giebt wiederum viele Fälle, wo dies nicht zutrifft. Es giebt Fälle, wo lediglich das Mitgefühl das Interesse an der geliebten Person motivirt, ohne daß diese für uns Ursache der Lust ist — man denke an die Liebe der Eltern zu entarteten Kindern — und wiederum Fälle, wo die von einer Person uns verursachte Lust das Interesse an deren Erhaltung weckt, während uns deren Seelenzustand gleichgiltig ist, ja denen man möglichst viel Unlust verursachen möchte; so z. B. die erotische Liebe zu einem Frauenzimmer, von deren Reizen man sich nicht losreißen kann, die man aber wegen ihrer Schlechtigkeit und Untreue in dem Sinne haßt, daß man ihr Aerger und Qual wünscht.

Die beiden Arten von Liebe (die sich nur insofern decken, als beide das Interesse an dem Ding und der Person bezeichnen,) sind darum psychologisch wohl zu unterscheiden, und in der That haben auch manche Sprachen für jede eine besondere Bezeichnung. So die hebräische Sprache, welche „lieben" im Sinne von Mitgefühl mit jada bezeichnet, welcher Stamm „erkennen" bedeutet, und Liebe im anderen Sinne, speziell die erotische Liebe, mit ahab (obgleich vielfach beide Wörter auch promiscue gebraucht werden). Auch die lateinischen Wörter caritas und amor scheinen die beiden in diesem Sinne zu unterscheiden; vielleicht auch die griechischen Wörter ἐρᾶν und φιλεῖν.

In der Regel freilich verschmelzen sich beide Arten und Motive (aber wie bemerkt keineswegs immer), so bei der Liebe zu Eltern, Geschwistern, Gatten, Kindern, Familienangehörigen, Freunden, zum Vaterland, zur Klasse, zur Menschheit.

Die Liebe der Geschlechter gehört der ersten Gattung an;

das erotische Moment ist es, weshalb die Idee der geliebten Person dem Liebenden Lust einflößt. Sie ist die mehr oder weniger illusorische Idealisirung eines Weibes, durch die erotische Brille gesehen, welche oft Helena in einem ganz gewöhnlichen Weib erblicken läßt. Junge Einfalt nimmt den Trieb zur Gattung für den Trieb zum Individuum und kapriziert sich auf die Eine.

Wir kommen später auf die Ursachen der Liebe und des Hasses näher zurück.

Liebe und Haß haben mannigfache Stärkegrade, für welche die Sprache besondere Ausdrücke hat. Bei der Liebe heißt ein geringerer Grad Zuneigung, ein sehr starker Grad Begeisterung, beim Haß heißen die beiden Pole Abneigung und Entrüstung.

22. Kapitel.

Die Selbstliebe.

Die Selbstliebe (Philautie), nämlich das nicht auf das momentane Wohlbefinden, sondern auf das künftige Wohlbefinden des Ich gerichtete Interesse und Streben, ist ganz ebenso wie die Liebe zu Andern durch die Vorstellung vermittelt und darf darum keineswegs als primärer Affekt aufgefaßt und mit dem Selbsterhaltungstrieb identifizirt werden.

Eben deshalb ist der Mensch fähig, sein eigenes Wohl und selbst sein Leben für Andere aufzuopfern, wenn nämlich der vorgestellte Gefühlszustand Anderer einen stärkeren Affekt erregt als der vorgestellte eigene Gefühlszustand. Denn der vorgestellte stärkere Affekt besiegt den schwächeren, und giebt demgemäß für das momentane Befinden und für das Handeln den Ausschlag.

Auch bei der Selbstliebe sind die beiden Arten von Liebe zu unterscheiden. In dem einen Sinne ist sie Mitgefühl mit dem Zustand des vorgestellten Ich, im andern ist sie Lust an der Forteristenz des Ich, oder Liebe zum Leben.

Diese letztere kann aufgehoben und in Haß verwandelt werden, wenn man sich vorstellt, daß man weit mehr Unlust als Lust zu gewärtigen hat. Das momentane Ich wird dadurch von Unlust affizirt, woraus sich die Begierde ergiebt, sich dieser Unlust zu erwehren. Damit erklärt sich der Selbstmord. (S. oben S. 87 die Note.)

23. Kapitel.

Gesetze über Liebe und Haß.

Die Vorstellung, daß ein geliebtes Objekt zerstört, oder ein gehaßtes erhalten wird, erregt Unlust; die Vorstellung, daß ein gehaßtes Objekt zerstört, oder ein geliebtes erhalten wird, erregt Lust.

Ethik 3. Theil, 19. und 20. Lehrsatz.

* * *

Man ist bestrebt, den geliebten Gegenstand zu erhalten und den gehaßten zu zerstören.

Das Gesetz ist die Konsequenz des vorigen für die Begierde.

* * *

Man liebt diejenigen, die einen geliebten Gegenstand erhalten oder einen gehaßten zerstören, und man haßt diejenigen, die einen geliebten Gegenstand zerstören oder einen gehaßten erhalten.

Siehe übrigens zu diesem und den folgenden Gesetzen was in Kapitel 21 über die beiden Arten von Liebe gesagt ist.

* * *

Die Vorstellung, daß eine geliebte Person mit Lust, eine gehaßte mit Unlust erregt wird, erregt Lust; die

Vorstellung, daß eine geliebte Person mit Unlust, eine gehaßte mit Lust erregt wird, erregt Unlust.

Ethik 3. Theil, 21. und 23. Lehrsatz.

* * *

Man ist bestrebt, geliebte Personen mit Lust, gehaßte mit Unlust zu erregen.

Ethik 3. Theil, 39. Lehrsatz.

* * *

Man liebt diejenigen, die einer geliebten Person Lust, einer gehaßten Unlust bereiten, und man haßt diejenigen, die einer geliebten Person Unlust, einer gehaßten Lust bereiten.

Ethik 3. Theil, 22. und 24. Lehrsatz.

* * *

Die Lust, welche aus der Vorstellung entspringt, daß einer gehaßten Person Unlust erregt wird, ist nicht rein, sondern von Unlust begleitet.

Weil ja nach dem oben Seite 115 angeführten Gesetz die Vorstellung der Unlust, ob eigener ob fremder Personen, Unlust erregt. Wenn daher auch im Moment der Aufregung die Lust vorwiegt, hinterher stellt sich leicht das Unlustgefühl ein, welches jede Unlustvorstellung erregt. Ethik 3. Theil, 23. Lehrsatz, Anmerkung: „Diese Lust kann kaum eine innige und vom Zwiespalt des Gemüths frei sein. Denn (wie ich bald in Lehrsatz 27 zeigen werde) sofern sich Jemand vorstellt, daß ein Gegenstand seinesgleichen von dem Affekt der Unlust erregt wird, insofern muß er Unlust empfinden, und das Gegentheil, wenn er ihn von Lust erregt sich vorstellt".

Daher die häufigen „Gewissensbisse" nach der That. Vgl. später bei Reue.

24. Kapitel.

Abscheu.

Abscheu ist Haß gegen ein Objekt, dessen Einwirkung man sich entziehen kann.

Eine Speise, die man verabscheut, braucht man nicht zu essen, eine Person, die man verabscheut, kann man meiden. Dagegen haßt der Mensch diejenigen Dinge und Personen, welche ihm Unlust bereiten, ohne daß er sich derselben erwehren kann.

Ueber Ekel siehe Seite 88 und 112.

25. Kapitel.

Zorn.

Zorn ist der stärkste Grad des Hasses, der die heftige Begierde erregt, den gehaßten Gegenstand zu zerstören.

Man kann diesen Dämon in der Menschenbrust definiren als akuten Haß, im Gegensatz zum gewöhnlichen chronischen Haß.

Dabei ist zu beachten, daß der Zorn häufig mit einem heftigen Lustgefühl verbunden ist, welches aus der Vorstellung der Zerstörung des gehaßten Objekts entspringt, vielleicht auch aus der gesteigerten individuellen Aktionslust, die er erregt. Daher die Sucht aller Zornigen, zu schlagen, selbst leblose Gegenstände und selbst da, wo ihnen die Erfolglosigkeit des Schlags bewußt ist. (Vgl. oben Kap. 15.)

Diese Lust der gesteigerten Aktionskraft zeigt sich auch im Rausch, in welchem viele so gerne Streit anfangen.

Vergleiche hiezu die Stelle in Homer's Ilias, 18. Gesang, Vers 109 f., wo es vom Zorn heißt:

„Der, weit süßer zuerst denn sanfteingleitender Honig,
Bald in der Männerbrust aufwächst wie dampfendes Feuer."

Bei Spinoza siehe über Zorn den Anhang zum 3. Theil der Ethik Ziffer XXXVI und die daselbst zitirte Stelle.

26. Kapitel.

Die Eigenschaften, durch welche die Dinge Liebe und Haß einflößen. — Eitelkeit.

Die Eigenschaften, durch welche die Dinge Liebe oder Haß einflößen, können mannigfaltigster Art sein, wie auch die Gegenstände selbst und ihre Eigenschaften von der größten Mannigfaltigkeit sind. Ein Nippes, eine Katze kann ebenso durch die Niedlichkeit ihres Anblicks Liebe erregen wie ein schönes Weib, eine Landschaft, der Sternenhimmel, die Heimath, die Menschheit.

Ist die betreffende Eigenschaft von dem Gegenstand der Liebe oder des Hasses trennbar, so erstreckt sich der Affekt nur auf die Eigenschaft. Wird sie aber als untrennbar von dem Gegenstand aufgefaßt, so bezieht sich der Affekt auf den ganzen Gegenstand.

Intelligente Menschen sind daher schon deshalb weniger von Haß gegen andere Menschen erfüllt, weil sie das, was ihnen an den Betreffenden mißfällt, von der Person selbst abstrahiren; sie hassen daher nicht sowohl die Person, als vielmehr die hassenswerthe Eigenschaft derselben, und verkennen nicht, daß auch die schlechtesten Menschen gute Eigenschaften haben können respektive haben. Ebenso bei der Liebe: „sofern". Die meisten Menschen übersehen, daß sie nur Eigenschaften lieben und hassen.

Bezüglich der Eigenschaften der eigenen Individualität kommt folgendes Gesetz in Betracht:

Die Vorstellung, daß man Eigenschaften besitzt, welche Ursache eigener Lust oder Unlust sind, erregt Lust oder Unlust.

Siehe Ethik, 3. Th., 26. Lehrsatz.

Daher stellen sich die Menschen lieber ihre Vorzüge als ihre Fehler vor, sie lassen sich nicht gern an die letzteren erinnern, vergrößern in ihrer Einbildung ihre Vorzüge und verkleinern ihre Fehler, oder bestreiten sie. Die Sprache nennt dies Eitelkeit.

Vgl. das 35. Kapitel.

Daher die bekannte Redensart, daß man den Splitter in den Augen der Andern, aber nicht den Balken in den eigenen Augen sieht. Bekannt ist die Aesop'sche Parabel, daß der Mensch einen Zwerchsack trage, in den vorderen Sack legt er die Fehler Anderer, in den hinteren die eigenen Fehler.

27. Kapitel.

Der Besitz (Eigenthum) als Ursache von Liebe und Haß. Habsucht. Neid.

Es giebt viele Dinge, die nur, wenn sie im Besitze des Menschen sind, ihm Lust verursachen. So die Gebrauchsgegenstände und das Geld, in dem sich alle Dinge sozialökonomisch verkörpern. Ebenso das Weib, resp. der Mann. In diesen Fällen hat man die Begierde, die betreffenden Dinge zu besitzen und sich in deren Besitz zu erhalten. Beim Geld heißt dieser Affekt Habsucht.

Hieher gehört folgendes Gesetz:

Die Vorstellung, daß Jemand etwas besitzt, was man selbst besitzen möchte, erregt Unlust.

Diese Unlust heißt Mißgunst und Neid.

Ethik, 3. Th., 32. Lehrsatz.

28. Kapitel.

Die Affekte anderer Personen als Ursachen von Liebe und Haß. Gegenliebe, Gegenhaß.

Die Ursache, weshalb man eine Person liebt oder haßt, kann auch ein Affekt der geliebten oder gehaßten Person sein,

sofern man sich nämlich vorstellt, daß dieser Affekt Ursache eigener Lust und Unlust ist.

Hierüber hat Spinoza folgendes Gesetz:

Die Vorstellung, daß man von anderen Personen geliebt wird, erregt Lust und Liebe zu jener Person; die Vorstellung, daß man von ihnen gehaßt wird, erregt Unlust und Haß.

In höherem Grade ist dieses der Fall, wenn man die betreffende Person liebt.

Vgl. Ethik, 3. Th., Lehrs. 33 u. 34 und 40 u. 41.

Der letzte Absatz bezieht sich auf die Eifersucht. Dieser Affekt ist vielfach zugleich mit dem Affekt der Eitelkeit verbunden. Denn die Liebe Anderer bestärkt uns in der hohen Meinung von unseren Vorzügen; und umgekehrt.

29. Kapitel.

Die Denkweise anderer Personen als Ursache von Liebe und Haß. Scham. Ehrgeiz. Intoleranz.

Wie die Affekte, so können auch die Vorstellungen und Meinungen Anderer die Ursache sein, weshalb wir sie lieben oder hassen.

Hierüber gilt folgendes Gesetz:

Die Vorstellung, daß Jemand von uns schlecht denkt, erregt Unlust; umgekehrt Lust.

Siehe Ethik, 3. Th., 30. Lehrsatz.

Dieses Gesetz konstituirt die Affekte der Scham und des Ehrgeizes.

Die Scham ist eine besondere Spezies dieses Affekts; sie ist ein Unlustgefühl, bewirkt durch die Vorstellung, daß Jemand uns wegen einer Eigenschaft oder Handlung verabscheut. Man schämt sich daher, von Anderen bei Funktionen betroffen zu werden, welche

gemäß der Sitte keine Zeugen ertragen, ein Gefühl des Widerwillens erregen, physisch, moralisch oder konventionell abstoßen, also bei sexuellen und exkrementalen Thätigkeiten.

Daß solche Scham aber nicht ein reiner Naturtrieb ist, wie viele Philosophaster und andere Skribenten meinen, sondern die Sitte voraussetzt, liegt auf der Hand. Daraus geht auch hervor, daß der Sexualverkehr an und für sich auch nicht entfernt ein „schamloser Akt" ist, wie der „Philosoph des Unbewußten" E. v. Hartmann schreibt; die Schamhaftigkeit kann sich vernünftigerweise nur darauf beziehen, daß man Andere nicht dabei sein läßt.

Ehrgeiz ist die Begierde, welche darauf gerichtet ist, daß Andere eine gute Meinung von uns haben sollen.

* * *

Die Vorstellung, daß Jemand solche Ansichten hat, welche die Ursache von Unlust für uns sein können, erregt Unlust und Haß.

Hierauf beruht der Fanatismus oder die Intoleranz, die Sucht, Andern seine religiösen, politischen und sonstigen Meinungen aufzuzwingen und Andersdenkende zu verfolgen.

30. Kapitel.

Thaten als Ursache von Liebe und Haß. — Dankbarkeit. Rachsucht. Reue.

Wir haben bisher blos von Dingen und Eigenschaften von Dingen gesprochen. Aber auch Thaten können Objekte und Personen geliebt und verhaßt machen.

Die Vorstellung eines Dinges oder einer Person, durch dessen Einwirkung oder durch deren That uns

Lust bereitet wurde, erregt Lust und Liebe zu jenem Ding oder jener Person; umgekehrt Unlust und Haß.

Vgl. Ethik, 3. Th., Lehrs. 40, Zus. II sammt Anmerkung, und Lehrs. 41 nebst Anmerkung.

Hierauf beruhen die Affekte der Dankbarkeit und der Rachsucht, welche zugleich mit dem Bestreben verbunden sind, die That wieder heimzuzahlen.

* * *

Die Vorstellung einer eigenen That, welche wir mißbilligen, erregt Unlust.

Dieselbe heißt Reue oder Gewissensbiß.

Vgl. Ethik, 3. Th., Anmerkung zu Lehrs. 51, u. Anhang Ziffer XXVII.

31. Kapitel.

Der Zufall als Ursache von Liebe und Haß.

Die Dinge können auch zufällig oder in Folge eines Nebenumstandes (d. h. nicht in Folge ihrer Eigenschaften oder Thaten, sondern durch zufälliges Zusammentreffen mit anderen Dingen,) Ursache von Lust und Unlust sein.

Dinge, Personen und Ereignisse können auch dadurch Liebe und Haß erregen, daß sie an geliebte und gehaßte Dinge, Personen und Ereignisse erinnern.

Vgl. Ethik, 3. Th., 15. Lehrsatz.

Wer hätte nicht schon die Erfahrung gemacht, daß ihm Dinge und Personen sympathisch oder unsympathisch waren, weil sie mit einem angenehmen oder unangenehmen Erlebniß zufällig verknüpft waren und an dasselbe erinnerten.

Es ist dies auch die Ursache, weshalb die Menschen gewisse Gegenstände sorgfältig aufbewahren oder gerne um sich sehen.

32. Kapitel.

Gemischte Affekte.

Ein Ding kann Lust und Unlust zugleich bewirken, und ebenso Liebe und Haß zugleich einflößen.

Sofern nämlich von den mannigfaltigen Ursachen von Liebe und Haß zwei oder mehrere entgegengesetzte mit einem Ding verknüpft sind.

Vgl. Ethik, 3. Th., Lehrs. 40, Zus. I, u. Lehrs. 41, Zus.

33. Kapitel.

Verwandlung der Affekte.

Haß kann sich in Liebe, Liebe in Haß verwandeln.

Wenn nämlich der Charakter eines Dinges sich ändert, entweder durch objektive oder subjektive Veränderung, d. h. weil entweder das Ding, oder weil unsere Auffassung desselben, oder unsere Natur (s. S. 111) sich verändert hat.

Vgl. Ethik, 3. Th., 35., 43. u. 44. Lehrsatz.

34. Kapitel.

Furcht und Hoffnung.

Wir haben zunächst noch die Affekte der Furcht und Hoffnung zu erörtern.

Die Vorstellung, daß man möglicherweise selbst Unlust zu erwarten hat, erregt Unlust; umgekehrt Lust.

Die Sprache hat für den Affekt der Furcht, welcher wie die Hoffnung auf der Liebe zu sich selbst beruht und durch die Vorstellung eines künftigen Gefühlszustandes vermittelt wird, verschiedene Ausdrücke, je nach dem Grad der Gewißheit, der Stärke

des vorgestellten Affekts und der Plötzlichkeit des vorgestellten Ereignisses oder Gegenstandes: Befürchtung, Furcht, Bangen, Angst, Grauen, Verzweiflung.

Mit Furcht und Hoffnung ist immer die Begierde verbunden, das Gefürchtete abzuwenden und das Gehoffte zu verwirklichen. Wird das Künftige annähernd sicher angenommen, so heißen die Affekte Resignation und Erwartung.

Man fürchtet und hofft nicht blos für das eigene momentane Wohlbefinden, sondern für das künftige Ich und überhaupt für jedes geliebte und gehaßte Ding.

Plötzliche Furcht heißt Schrecken. Hierüber später.

35. Kapitel.

Die Begierde, vorzustellen, was Lust verursacht und nicht vorzustellen, was Unlust verursacht.

Da nach dem Vorstehenden die Vorstellung fähig ist, Lust und Unlust zu bewirken, so liegt es in der Natur des Menschen, solche Vorstellungen festzuhalten, welche Lust einflößen und solche abzustoßen, welche Unlust einflößen.

Dieses für die Beurtheilung der menschlichen Ansichten und Handlungen hochwichtige Gesetz formulirt Spinoza im 3. Theil der Ethik, Lehrs. 12 u. 13, folgendermaßen:

„Der Geist ist bestrebt, so viel er vermag, das vorzustellen, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermehrt oder fördert.

Wenn der Geist etwas vorstellt, was das Thätigkeitsvermögen des Körpers vermindert oder hemmt, so ist er bestrebt, soviel er vermag, sich solcher Dinge zu erinnern, welche die Existenz von jenem ausschließen."

Vgl. hiezu besonders den 26. Lehrs. mit seiner Anmerkung:

„Wir sind bestrebt, alles das von einem Gegenstand, den wir hassen, zu bejahen, wovon wir uns vorstellen,

daß es ihn mit Unlust erregt, und dagegen alles das zu verneinen, wovon wir uns vorstellen, daß es ihn mit Lust erregt."

Anmerkung: „Hieraus ersehen wir, wie leicht es geschieht, daß der Mensch vor sich und dem geliebten Gegenstand eine größere Meinung hat, als recht ist, dagegen von einem verhaßten Gegenstand eine geringere Meinung als recht ist."

Dieses Gesetz erklärt den so häufig zu beobachtenden Mangel an Wahrheitsbeflissenheit über alle Dinge, die nicht unmittelbar das materielle Interesse berühren, wie auch den häufigen Gesinnungswechsel der Menschen. Nur sehr wenige Menschen urtheilen streng objektiv, indem bei ihnen die Lust an der Wahrheit die Unlust überwiegt, welche eine wahre Vorstellung einflößt. Die Mehrzahl der Menschen dagegen formt ihre Weltanschauung, ihre politischen Meinungen, ihre Urtheile über Menschen und Dinge nicht im Prägstock der reinen Logik, sondern des Gefühls. Sie acceptiren Vorstellungen, die ihnen zusagen, auch wenn sie logisch unhaltbar sind, und stoßen andere ab, wenn sie ihrem Gefühl widerstreben. — Nicht Gründe bestimmen das Denken der meisten Menschen, sondern die Neigung, der Wunsch ist der Vater ihrer Gedanken. Sie glauben das, was sie gerne glauben wollen. Nicht das streng sachliche, interesselose Denken ist ihre Sache, sondern das Gefühl redet immer ein Wort mit, der Geist steht unter dem Pantoffel des Willens. Nur wo das materielle Interesse engagirt ist, urtheilen sie objektiver, weil ihnen hiebei der Nutzen der Wahrheit handgreiflich ist. „Madame Vernunft ist angetraut dem Willen, dem starken Tyrannen." (H. Lorm.) — Schopenhauer hat auf diese „Suprematie des Willens über den Intellekt" als Beleg für seine sonderbare Weltanschauung hingewiesen. Er sagt u. A.: „Liebe und Haß verfälschen unser Urtheil gänzlich: an unseren Feinden sehen wir nichts als Fehler, an unseren Lieblingen lauter Vorzüge und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig. Eine

ähnliche geheime Macht übt unser Vortheil, welcher Art er auch sei, über unser Urtheil aus: was ihm gemäß ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider läuft, stellt sich uns, in vollem Ernst, als ungerecht und abscheulich, oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefaßte Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende und macht uns blind für alles ihr Widersprechende. Was unserer Partei, unserem Plane, unserer Hoffnung entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen Anderen klar vorliegt; das jenen Günstige hingegen springt uns von fern in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, läßt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir für unser Leben hindurch fest und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, blos aus einer uns selbst unbewußten Furcht, die Entdeckung machen zu können, daß wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und bestochen."

Vgl. hiezu meine „Religion der Zukunft", 3. Aufl., Kap. 5, vgl. mit Kap. 4.

Das in Rede stehende Gesetz erklärt es auch, weshalb der Mensch sich so gern in trügerischen Illusionen über seine Zukunft wiegt, was von den Dichtern so häufig zum Ausdruck gebracht wird. Es erklärt auch, weshalb gewöhnlich trübe Ahnungen eintreffen, weit weniger aber freundliche. Da nämlich der Mensch geneigt ist, sich Angenehmes vorzustellen, so wird er manche freundliche Bilder über seine Zukunft ersinnen, auch wenn sie in den Thatsachen nicht begründet sind; trüben Vorstellungen wird er sich aber nur dann überlassen, wenn sie sich als Kombinationen aus den gegebenen Verhältnissen ergeben.

36. Kapitel.

Die Langeweile.

Ein weiteres, von Spinoza nicht angeführtes Gesetz lautet: „Wenn der Mensch keine Lust (aber auch keine Unlust) empfindet, so hat er die Begierde, diese Leere auszufüllen".

Dieses psychologische Gesetz ist besonders von Schopenhauer erörtert worden. Er sagt: „Wollen und Streben macht das ganze Wesen des Menschen aus, einem unlöschbaren Durste zu vergleichen. Die Basis alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, Noth. Fehlt es dem Menschen hingegen an Objekten des Wollens, so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile. . . . Die Langeweile ist nichts weniger als ein gering zu achtendes Uebel. Sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit, weil dieses Uebel so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann. Panem et circenses (Brot und Zirkusspiele) braucht das Volk. Wie die Noth die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt". — Dazu bemerkt A. Lindner: „Nicht allein Hunger und Liebe, wie Schiller sagt, ist es, was die Getriebe dieser Welt bildet; als ein dritter Faktor kommt noch die Langeweile hinzu. Leere des Schädels ist gleich unerträglich wie Leere des Magens und des Herzens und sie treibt den Menschen zu dem Lächerlichsten, Widersinnigsten, Absurdesten. Von ihr gestachelt, verläßt er die Behäbigkeit des

Daseins und stürzt sich in Gefahren, nur um denselben glücklich zu entgehen. Er sucht den Spieltisch, das Theater, den Salon, die Rennbahn, er hängt sich an Menschen, die er nicht leiden kann und zieht die spröde Kokette, die ihn durch allerlei Künste auf der Schaukel der Ungewißheit erhält, der zuvorkommenden Schönen vor, die ihm die Langeweile nur auf Augenblicke zu vertreiben im Stande ist; ja er sieht sich zuletzt genöthigt, die Arbeit aufzusuchen, um bei ihr Schutz gegen die Qualen der Langeweile zu finden. So besucht der Millionär noch immer die Börse, und der reiche Kavalier tritt in den Staatsdienst oder in die Armee, um nicht vor Langeweile zu sterben. Fürwahr, die Langeweile ist eine größere Kalamität als der Hunger, der Geist des Menschen ist unersättlicher als sein Magen. Die Bedürfnisse des Magens sind durch drei Mahlzeiten des Tages befriedigt; der Geist ist nicht so genügsam, er will immer Mahlzeit halten, er ist unersättlich. Ein Augenblick verdaut, was der vorhergehende brachte; immer wieder klafft die geistige Leere, neue Nahrung heischend ꝛc."

Schon Goethe schreibt in seinen Maximen und Reflexionen: „Die Menschheit ist bedingt durch Bedürfnisse. Sind diese nicht befriedigt, so erweist sie sich ungeduldig, sind sie befriedigt, so erscheint sie gleichgiltig. Der eigentliche Mensch bewegt sich also zwischen beiden Zuständen; und seinen Verstand, den sog. Menschenverstand, wird er anwenden, seine Bedürfnisse zu befriedigen; ist es geschehen, so hat er die Aufgabe, die Räume der Gleichgiltigkeit auszufüllen".

Selbst ein Schmerz ist unter Umständen erwünscht, wenn er die Langeweile unterbricht. Goethe (Rastlose Liebe):

Lieber durch Leiden
Möcht' ich mich schlagen,
Als so viel Freuden
Des Lebens ertragen.

Vgl. den Schiller'schen Vers in der Braut von Messina:

Etwas fürchten und hoffen und sorgen
Muß der Mensch für den kommenden Morgen,
Daß er die Schwere des Daseins ertrage
Und das ermüdende Gleichmaß der Tage
Und mit erfrischendem Windesweben
Kräuselnd bewege das stockende Leben.

Aehnlich Rückert:

Etwas hoffen und verlangen,
Etwas wünschen muß das Herz,
Etwas zu verlieren bangen
Und um etwas fühlen Schmerz.*

Hiezu ist übrigens zu bemerken, daß derselbe Lustreiz mit der Zeit aufhört, Lust zu bereiten, weil das betreffende Organ allmälig gesättigt wird. (Siehe oben 15. Kap.)

Ich will vorerst diese Eigenschaft nicht weiter erklären und nur bemerken, daß Schopenhauer hier wie gewöhnlich zu Gunsten seiner metaphysischen Willenstheorie übertreibt. Es ist schlechterdings unwahr, daß der Wille oder das Begehren sofort eintritt, wenn die Noth schweigt, wie Schopenhauer behauptet. Vielmehr lehrt die Erfahrung, daß der Mensch häufig genug in seinem status quo vollständig befriedigt ist und keine Willensregung empfindet. Das Lindner'sche Gleichniß vom Hunger ist ganz zutreffend. So wenig als der Mensch immer Appetit hat, der Hunger sich vielmehr erst einstellt, wenn eine Säfteverminderung eingetreten ist, ebensowenig hat er immer Langeweile.

* Woraus aber nicht der Schluß gezogen werden darf, als ob Furcht und Schmerz nothwendig zum Menschenleben gehören. Vielmehr ist ein ernstes Streben, eine dem Menschen zusagende Thätigkeit oder Arbeit, das bessere Mittel gegen den Dämon der Langeweile.

37. Kapitel.

Die Grausamkeit.

In gewissem Zusammenhang mit dem Streben, die „Langeweile" zu verscheuchen, steht die Grausamkeit, nämlich die Freude an der Unlust Anderer; denn nach dem obigen Gesetz, wonach die Vorstellung eines Affekts denselben Affekt erzeugt, wäre die Grausamkeit nur als Wirkung des Hasses, des Zornes und der Rachsucht zu begreifen, während wir doch schon bei Kindern kaltblütige Grausamkeit, besonders gegen Thiere, bemerken. Zwar kommt hier in erster Linie das Ignoriren des Zustandes des gequälten Individuums in Betracht. Zugleich aber ist es der Trieb, die Leere des Gefühls auszufüllen, was beträchtlich mitwirkt. Es kann sogar der Trieb, die Leere des Innern auszufüllen, zur Grausamkeit gegen sich selbst anspornen.

Sodann ist die Grausamkeit auch eine Wirkung des Schmerzes und der Unlust, des Unbefriedigtseins mit sich und der Welt, also des blinden Hasses und Zornes, der sich nicht auf ein besonderes Objekt bezieht.

Es kommt aber bei der Grausamkeit ferner in Betracht, daß die Individuen bisweilen in einer Disposition sich befinden, in welcher sie (wohl in Folge von Blutandrang) einen heftigen Drang nach Kraftentfaltung haben, der sich bei rohen Menschen in brutalen Ausbrüchen, bei gebildeten in zielbewußter Thätigkeit äußert. Im Zorn ist diese Aktionslust maßlos gesteigert, daher die dämonische Wuth des Zornigen, zu zerstören, wie bereits oben bemerkt wurde. (Siehe die Kap. 15 u. 25.)

38. Kapitel.

Lokale und zentrale Affekte. (Gefühl und Stimmung.)

Eine Hauptunterscheidung der Affekte, welche Spinoza nicht macht, erscheint mir von großer Bedeutung, nämlich die Unterschei-

dung von lokalen und zentralen Affekten, resp. von Affekten, die auf lokalen, und Affekten, die auf zentralen Reizen beruhen.

Wenn man sich in den Finger schneidet, etwas Süßes schmeckt, so sind das lokale Reize, die das eine und andere Organ affiziren, (in der Peripherie des Zerebrospinalsystems,) bei denen daher auch die Lust und Unlust wie auch die Begierde nur lokal empfunden werden.

Es giebt aber Affekte, welche das ganze Individuum durchströmen, das gesammte Ich erfüllen.

Das Individuum ist ein aus mannigfaltigen Organen zusammengesetztes Ding und das Gemeingefühl setzt sich ebenfalls zusammen, ist die Resultante aus den komponirten Einzelgefühlen. Reize nun, welche die Resultante beherrschen, nenne ich zentrale Affekte.

Die vulgäre Bezeichnung derselben ist „Gemüth", besser würde man sie als Stimmung bezeichnen. In dem Namen der Affekte drückt sich vielfach diese Unterscheidung aus. So darin, daß lokale Gefühle Lust und Unlust genannt werden, zentrale dagegen Freude, Wonne, Traurigkeit, Trauer.

Affekte, welche durch Vorstellungen erzeugt werden, sind gewöhnlich zentraler Natur, dagegen solche, welche von der Einwirkung äußerer Reize herrühren, sind in der Regel lokaler Natur.

Das erklärt das Räthsel, weshalb viele Menschen sich beseligter fühlen, wenn sie Anderen Gutes gethan haben, als wenn sie das gleiche Gute selber genießen, und ebenso daß die gehofften Freuden oft wohlthuender sind als die thatsächlich genossenen.

Wie sehr die Stimmung von lokalen Gefühlen beeinflußt wird, ist an zahlreichen bekannten Thatsachen ersichtlich. Zahnschmerz und andere anhaltende Schmerzen, ein Druck auf der Brust, verstockter Schnupfen, verstimmen den Menschen tief, mitunter sogar bis zu Selbstmordgedanken (Spleen). Schönes und schlechtes Wetter, auch behagliche und unbehagliche Temperatur

wirken kräftig auf die Stimmung. Ebenso optische Eindrücke. Darum ist es ein Abderitismus sondergleichen, daß in Spitälern unter dem Einfluß der Klerisei Bilder des Gekreuzigten hängen, schwarze Bibeln aufliegen und die Diakonissinnen schwarz gekleidet sind, anstatt durch freundliche Farben und Bilder die Stimmung des Kranken aufzuheitern. Sehr stark wirken Licht und Dunkelheit auf die Stimmung. (Heine: „Wenn die Kinder sind im Dunkeln, ist beklommen ihr Gemüth.") Wenn an trüben Tagen die Sonne durch die Wolken bricht, heitert sich plötzlich die Stimmung auf. Desgleichen Farben. („Uns mag kein Glücklicher entbehren, wir sind dabei, wenn man sich freut." Schiller.) Daher lebhafte Farben bei Freudenfesten, bei Trauerfeierlichkeiten dagegen Schwarz resp. Schwarz und Weiß. Ganz besonders aber Töne; darin eben liegt die Macht der Musik. Je nach der Zusammenstellung von Farben und Tönen werden eigenartige lokale optische und akustische Reize bewirkt, die auf die Stimmung die verschiedenartigste Wirkung hervorbringen. So erzeugt die Dur-Tonleiter eine fröhliche, die Moll-Tonleiter eine elegische Stimmung. Ebenso Speisen und Getränke. „Der Wein erfreut des Menschen Herz." Namentlich auch Gerüche, (vergl. Genesis 8, 21,) wie denn überhaupt die Thier- und Weihrauchopfer darauf berechnet waren, die Stimmung der Götter zu erheitern.

Die Wirkung der Kunst auf die Stimmung (vergl. meine „Religion der Zukunft", 3. Aufl., Kap. 31) beruht eben auf dem Einfluß der lokalen Gefühlszustände auf den zentralen. Auf dieser Basis müßte eine Aesthetik begründet werden, wenn diese Wissenschaft — die bis dato noch in den Windeln liegt, so viel auch schon von impotenten Kunstschreibern darüber Tinte vergossen wurde — auf einen grünen Zweig kommen soll.*)

---

* Was W. Wundt am Schluß der 31. Vorlesung behauptet, ist entschieden falsch.

Nicht immer aber beeinflußt ein lokales Gefühl die Stimmung. Bei starken Geistern besonders bleibt die Stimmung von unangenehmen lokalen Gefühlen unberührt. Ein Heine z. B. war auf seinem andauernden, schweren Krankenlager voll satirischen Humors.

Es kommt hierbei in Betracht, daß lokale Reize durch kräftige Vorstellungen paralysirt werden können (d. h. sowohl, daß die Stimmung von der Vorstellung statt vom lokalen Reiz beherrscht wird, als auch, daß der lokale Reiz kaum gefühlt wird). Im Hinblick auf Gewinn, Ehre, Freude und Glück, Belohnung diesseits und jenseits, auf Verwirklichung hoher Ideale, erträgt man oft mit größtem Gleichmuth die Schmerzen, Leiden, Mühen und Strapazen. (Mutterpflege, Krankenwärterinnen, Wirkung des Glaubens und der Ueberzeugung bei religiösen, politischen, wissenschaftlichen Märtyrern, des Patriotismus auf Märschen und Schlachtfeldern, Mucius Scävola, Ignaz Loyola, Muhamedaner, welche vergnügt in den Tod gehen, fest glaubend, daß sie von Huris empfangen werden ꝛc., überzeugungstreue Sozialisten, welche vor keiner Verfolgung zurückschrecken, um ihr Prinzip zu propagiren.) Indessen können doch die lokalen Reize so stark werden, daß sie die Macht der Vorstellungen überwinden.

39. Kapitel.

Das Bestreben, entgegengesetzte Affekte in gleichartige zu verwandeln. (Assimilation der Affekte.)

Als ein sehr wichtiges Gesetz stelle ich den Satz auf:

Wenn ein Individuum von heterogenen Reizen respektive Gefühlen affizirt wird, so ist es bestrebt, dieselben in homogene zu verwandeln, wobei die Stärke beider Theile den Ausschlag geben wird.

Wenn z. B. eine lokale Disposition eine Mißstimmung hervorruft, so ist man auch geneigt, alle in den Bereich der Vorstellung fallenden Dinge von ihrer schlechten Seite aufzufassen. Dagegen wirkt ein Lustreiz in solchen Fällen widerwärtig. Der Traurige z. B. mag keine Musik hören.

Heine:

Es blüht der Lenz. Im grünen Wald
Der lustige Vogelgesang erschallt.
Und Mädchen und Blumen, sie lächeln jungfräulich —
O schöne Welt, du bist abscheulich!

Da lob' ich mir den Orkus fast;
Dort kränkt uns nirgends ein schnöder Kontrast.
In Proserpinens verdammten Domänen
Ist Alles im Einklang mit unseren Thränen.

Hier oben aber, wie grausamlich
Sonne und Rosen stechen mich!
Mich höhnt der Himmel, der bläulich und mailich —
O schöne Welt, du bist abscheulich!

Damit hängt zusammen, was im 35. Kapitel ausgeführt wurde.

Dies zeigt sich auch bei Träumen: eine schwer verdauliche Speise, die im Magen drückt, bewirkt, daß man allerlei wüste Bilder träumt (Alpdrücken). Ebenso bei hysterischen Frauen: der Karakter ihrer Vorstellungen akkomodirt sich dem der Individualdisposition. Der Pessimismus gewisser Philosophen und Philosophaster, wie überhaupt die pessimistische Auffassung von Personen, Dingen, Zuständen und Verhältnissen hat meist hierin ihren Grund. Hierauf beruht die aufheiternde Wirkung des Weins (Alkohols), die Eigenschaft des Bechers als Sorgenbrecher: indem durch den Alkoholgenuß der Organismus heiter disponirt wird, sucht auch der vorstellende Geist sich solche Dinge, respektive die Dinge so vorzustellen, wie sie der Stimmung der Heiterkeit entsprechen. Also:

Wenn die Stimmung von lokalen Gefühlszuständen beeinflußt ist, so ist auch der Geist geneigt, solche Dinge

sich vorzustellen, oder die Dinge so aufzufassen, daß die aus der Vorstellung erzeugte Stimmung dem betreffenden Gefühlszustand homogen ist.

Man wird daher bei Wechselbeziehungen von Vorstellungen und Vorgängen im Organismus selten fehl gehen, wenn man jene aus diesen, statt diese aus jenen ableitet. Der Intellekt macht die Musik zu den Zuständen des Organismus. Dies ist pädagogisch wie psychiatrisch sehr wichtig. Geistesstörungen ist immer hauptsächlich mit physischer Behandlung zu begegnen. Aerzte, die hauptsächlich auf den Geist einzuwirken suchen, haben die gleiche verkehrte Auffassung wie Politiker, welche große Bewegungen auf die Agitation schieben, statt solche aus der Klassenlage zu erklären.

Ferner: Der menschliche Geist ist bestrebt, eine Vorstellung, welche heterogene Gefühlsweisen erregt, in eine solche umzuwandeln, welche eine einheitliche Gefühlsweise erregt.

40. Kapitel.

Staunen. Enttäuschung. Das Komische.

Es giebt noch ein eigenes Geschlecht von Affekten, welche sich nicht gut, wenigstens nicht schlechthin, unter die bisherigen subsummiren lassen.

Es sind das die Affekte des Staunens, der Bewunderung ꝛc.

Ich will hier nicht auf die Definition Spinoza's (Ethik, 3. Theil, 52. Lehrsatz) eingehen und sogleich meine eigene Ansicht darlegen, welche auch zum Problem des Komischen den Schlüssel giebt.

Wenn ein Organ einen positiven Reiz empfängt, so paßt sich das Organ diesem Reize an, wie die Pupille den optischen Wahrnehmungen. Hat das Organ schon früher diesen Reiz empfunden und zwar stärker als der Reiz diesmal auftritt, oder erweckt die Vorstellung einen stärkeren Grad desselben, so wird das Organ diesmal in einer Weise auf den schwächeren Reiz reagiren, daß es zur Aufnahme des stärkeren Reizes sich anschickt. Ich möchte das ein Gefühl der Spannung nennen. Das Organ, von einem Reiz schwach erregt, bereitet sich vor, diesen Reiz in verstärktem Grade aufzunehmen.

Wenn nun der eintreffende Reiz den erwarteten an Stärke übertrifft, so entsteht Verblüffung. Wenn der eintreffende Reiz hinter dem erwarteten zurückbleibt, so entsteht Enttäuschung.

Nachdem das Organ dem eingetroffenen Reiz sich akkommodirt hat, reflektirt der Verstand über den Fall und vergleicht den eingetroffenen mit dem erwarteten Reiz. Dadurch entsteht in der Vorstellung in einem Fall Bewunderung und Staunen, im andern Fall Geringschätzung und Verachtung.

Das schwierige ästhetische Problem des Komischen löst sich hienach mit folgendem Gesetz:

Wenn ein Reiz Spannung auf einen hohen Stärkegrad dieses Reizes erregt hat, der eintreffende Reiz aber erweist sich plötzlich in einem Grade gering, als er hoch erwartet wurde, respektive weit geringer noch als der erregte Grad, so wirkt dies komisch (lusterregend) und äußert sich durch Lachen.

Auch folgendes Gesetz gehört hieher:

Starke Reize, welche mit Plötzlichkeit auftreten, ohne daß ein Gefühl der Spannung voranging, wirken nachtheilig auf den Organismus. (Schrecken, Bestürzung, plötzliche Glücksfälle, die schon Wahnsinn und Tod verursacht haben.)

41. Kapitel.

Die aktiven Affekte.

Wir kommen nun zu den aktiven Affekten, d. h. zu denjenigen, welche nicht theilweise von äußeren Eindrücken herrühren, sondern die aus der Natur eines Individuums allein entspringen.

Wir müssen, um jede Verdunkelung zu vermeiden, hier nochmals daran erinnern, daß der Selbsterhaltungstrieb oder das Streben nach Wohlbefinden die Kardinal-Begierde ist, aus welcher alle andern abzuleiten sind, oder besser, von welcher alle andern Begierden nur Einzelformen oder Modalitäten sind.

Steigerung und Verminderung der Realität, von äußerlichen Eindrücken herrührend, bewirken Lust und Unlust. Der Selbsterhaltungstrieb verhält sich zu jener attraktiv, zu dieser repulsiv, woraus sich die Mannigfaltigkeit des Begehrens ergiebt.

Die Individuen sind fortwährend den Einwirkungen äußerer Dinge unterworfen (denn der Stoffwechsel selbst kann sich nur daraus erklären).

Es fragt sich nun, woher sollen denn absolut aktive Affekte herrühren, da doch jede Veränderung der Individuen nur von äußerlichen Einwirkungen kommen kann; somit also der Selbsterhaltungstrieb, soweit das Individuum lediglich aktiv ist, nicht auf Herbeiführung eines andern Individualzustandes gerichtet sein kann?

Hierauf antwortet Spinoza im Beweis zum 58. Lehrsatz des 3. Theiles der Ethik, indem er lehrt, daß der Geist, indem er sich selbst, seine eigene Thätigkeit betrachtet, (Idee der Idee,) zu größerer Realität übergeht, also Lust empfindet; daß diese Selbstbetrachtung des Geistes mit jeder adäquaten Idee verbunden ist; daß also die Lust, die aus der adäquaten

Erkenntniß entspringt, und die darauf bezügliche Begierde, Affekte der Thätigkeit sind.*

Der 59. Lehrsatz fügt hinzu, was sich bei richtiger Erfassung der Sache von selbst versteht, daß Affekte der Thätigkeit niemals Unlustaffekte sein können.

Der absolut aktive Affekt ist demnach die Lust, welche aus adäquater Erkenntniß entspringt und die Begierde, adäquat zu erkennen.

---

* „Jede geistige Bethätigung erweckt die lebhaftesten, reinsten und zugleich dauerndsten Lustgefühle, deren der Mensch überhaupt fähig ist — ein Satz, der so selbstverständlich ist, daß ich ihn gar nicht aussprechen sollte." (Kurt Eisner im 9. Heft der „Gesellschaft" 1889.) — Es muß jedoch hinzugefügt werden, daß dies nur der Fall ist, wenn der Erkenntniß-Akt ein rein spontaner, von keinerlei äußerer Nöthigung veranlaßter ist. Denken aus bloßer Lust am Denken ist reine Aktionslust des Gehirns und wohl zu unterscheiden vom Denken zu praktischen Zwecken, das geschieht, auch wenn der eigene Impuls fehlt; nur dieses ist anstrengend. (Siehe Schluß des 15. Kap.) Auch spontane körperliche Thätigkeit ist Lust, die Erkenntniß hat aber den großen Vorzug, daß sie keines Objekts zur Befriedigung bedarf, also rein „adäquat" ist.

IV. Abschnitt.

Praktische Philosophie (Ethik).

Doch er stehet männlich an dem Steuer.
Mit dem Schiffe spielen Wind und Wellen,
Wind und Wellen nicht mit seinem Herzen.
Herrschend blickt er auf die grüne Tiefe
Und vertrauet scheiternd oder landend
Seinen Göttern.
Goethe.

Edel sei der Mensch,
Hilfreich und gut.
Derselbe.

42. Kapitel.

Der Einfluß der Erkenntniß auf das Handeln.

Im Gegensatz zur theoretischen Philosophie befaßt sich die praktische Philosophie, oder die Ethik, mit den allgemeinen Ideen, welche dem menschlichen Handeln zur Richtschnur dienen müssen, um dem Selbsterhaltungstrieb am besten gerecht zu werden.

Der von Erfahrung und Reflexion noch nicht beeinflußte Mensch handelt nach momentanen Erregungen, er thut das, wozu ihn die jeweilige Begierde reizt und unterläßt das, wozu er keinen Antrieb fühlt.

Durch Erfahrung und Nachdenken wird aber der Mensch von Thaten abgehalten, zu denen die Begierde ihn treibt und zu Thaten angetrieben, von welchen die Begierde sich abwendet; weil nämlich die Vorstellung der Wirkung solcher Thaten nunmehr den entgegengesetzten Affekt erzeugt.

Zum Beispiel das Kind greift nach der Tollkirsche, um sie zu essen. Es hat nur die Vorstellung der Schmackhaftigkeit der

Frucht, und vermöge des Selbsterhaltungstriebs oder des Lusttriebs erwacht die Begierde nach deren Genuß.

Der erfahrene Mensch weiß, daß die Tollkirsche giftig ist und deren Genuß üble Folgen für Gesundheit und Leben hat. Es erwacht also zugleich ein anderer Affekt, die Furcht vor Krankheit und Tod, aus welchem sich die entgegengesetzte Begierde, die Frucht nicht zu essen, ergiebt.

Da in der Regel der letztere Affekt der stärkere ist, so unterläßt der Mensch den Genuß der Tollkirsche.

„Ein Affekt kann nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden als durch einen anderen, entgegengesetzten und stärkeren Affekt." Ethik, 4. Th., 7. Lehrsatz.

Ich habe gesagt „in der Regel", denn es ist wohl denkbar, daß die Begierde nach dem Genuß der Tollkirsche stärker ist, als die Begierde nach Erhaltung der Gesundheit, und daß daher der Mensch dieselbe genießt, obgleich er weiß, daß er sich damit schädigt oder gar den Tod holt.

Dies drückt sich in dem bekannten Paulinischen Spruch aus: „Wollen habe ich wohl das Gute, aber vollbringen das Gute habe ich nicht vermocht", und in dem von Spinoza, Anmerkung zum 17. Lehrs. des 4. Th., zitirten Ovid'schen Vers: Video meliora proboque deteriora sequor. („Ich sehe das Bessere und billige es, folge aber gleichwohl dem Schlechteren." Wort der Medea.) Auch in dem Spruch: „Der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach".

Das tägliche Leben liefert hiefür Beispiele in Menge: der Knabe, der nascht oder die Schule schwänzt, obgleich er gewiß ist, Strafe zu erhalten; der Studiosus, der seine Studienzeit verkneipt und verbummelt, obgleich er weiß, daß er Existenz und Karrière verscherzt; die geschlechtlich Aufgeregten und Verliebten, welche trotz unzweifelhaft schlimmer Folgen dem erotischen Trieb nachgeben; der Verbrecher, der seinem Affekt den Zügel schießen läßt,

unbekümmert um die schweren Folgen seiner That; ebenso auch die Märtyrer aller Art: sie alle zeigen, daß „die wahre Erkenntniß des Guten und Schlechten nicht sofern sie wahr ist, einen Affekt einschränken kann, sondern nur sofern sie als Affekt betrachtet wird". (Ethik, 4. Th., 14. Lehrs.)

Wenn man nämlich etwas für gut oder schlecht erklärt, so heißt das eben nichts anderes, als daß man erkennt, daß die Folgen einer That dem Selbsterhaltungstrieb entsprechen oder widersprechen, d. h. also, daß die That einem in der Natur des betreffenden Individuums gegebenen Affekt (oder mehreren) Befriedigung gewährt oder sie hemmt, d. h. daß sie Lust oder Unlust bewirkt.

„Die Erkenntniß des Guten und Schlechten ist nichts anderes als der Affekt der Lust oder Unlust, sofern wir uns desselben bewußt sind." (Ethik, 4. Th., 8. Lehrs.)*

Nicht aus der Erkenntniß entspringt das Motiv der Handlungen, sondern aus dem Selbsterhaltungstrieb, aus dem sich unendliche Spezialrichtungen des Begehrens ergeben, je nachdem gewisse Reize auf das Individuum einwirken.

Durch die Erkenntniß wird nur bewirkt, daß neben dem vorherigen noch ein anderer Reiz auf das Individuum einwirkt, wie an dem Beispiel der Tollkirsche deutlich ersichtlich ist. Und nun kommt es ganz darauf an, welcher Reiz der stärkere ist resp. den stärkeren Affekt bewirkt und im beiderseitigen Kampfe den anderen überwindet.

* Gewöhnlich bezeichnet man mit Gut und Schlecht, was dem Trieb, das Leben zu erhalten und angenehm zu gestalten, (siehe oben S. 87, Note,) förderlich oder nachtheilig ist; im Gegensatz zu dem auf Befriedigung momentaner Erregung gerichteten Begehren. Gut sind Handlungen, deren entgegengesetzte Wirkungen ein Saldo zu Gunsten des Lebensglücks ergeben, d. h. daß sie ein Plus von Lust bewirken; schlecht solche, die ein Plus von Unlust bewirken.

Darin eben aber liegt der hohe Werth der Erkenntniß: je mehr wir die Natur der Dinge und unsere eigene Natur erkennen, desto umfassender erkennen wir die Folgen unserer Handlungen, und desto eher wird unser Begehren für das erregt werden, was unserem Selbsterhaltungstrieb am meisten entspricht, und von dem abgestoßen werden, was dem Selbsterhaltungstrieb zwar theilweise entspricht, aber weit mehr Nachtheile für ihn hat.

Hier sei besonders auf das hingewiesen, was oben im 17. Kapitel ausgeführt wurde.

43. Kapitel.

Suche deinen wahren Nutzen. (Selbstbeherrschung.)

Die allgemeinen Ideen nun über das menschliche Handeln, welche zeigen, welche Handlungsweise dem Selbsterhaltungstrieb entspricht und welche ihm entgegengesetzt ist, bilden den Inhalt der Ethik.

Ich sage „allgemeine Ideen", weil es sich dabei um Ideen handelt, welche sich auf verschiedene Handlungen beziehen.

Man nennt solche Ideen auch Maximen oder Normen; es sind Prinzipien (allgemeine Ideen oder Gemeinbegriffe, siehe oben Seite 75), die sich auf die Praxis beziehen. Wir wollen nun sogleich die Normen aufstellen, welche sich aus dem Bisherigen ergeben.

* * *

Wir haben gesehen, daß der Selbsterhaltungstrieb oder das Streben nach momentanem Wohlbefinden das Elementar- oder Kardinalgesetz ist, welches den Menschen wie jedes Lebewesen beherrscht und dessen er sich so wenig entäußern kann, wie ein Körper der Schwerkraft. Und aus dem Abschnitt über die Affekte geht hervor, daß auch die Selbstaufopferung zu Gunsten Anderer von diesem Streben abzuleiten ist, indem bei solchen Individuen

die Vorstellung des Gefühlszustandes Anderer das momentane Fühlen und Begehren stärker beeinflußt, als die Vorstellung des eigenen Gefühlszustandes.*

Fragen wir nun: Welches Ziel soll der Mensch bei allen seinen Handlungen ins Auge fassen, wenn diese dem Selbsterhaltungstrieb thunlichst entsprechen sollen? so lautet nach Spinoza die Antwort: Suche deinen Nutzen! (Vgl. Ethik, 4. Theil, 20. Lehrsatz.)

Die Frage muß darum gestellt werden, weil wir wissen, daß der Mensch vom Begehren oft zu Handlungen getrieben wird, welche dem Selbsterhaltungstrieb nur partiell, d. h. in Bezug auf das Gesammtwohlbefinden nicht entsprechen, indem sie mehr Unlust als Lust herbeiführen. Die Antwort sagt also: Suche deinen wahren Nutzen. Laß dich in deinen Handlungen nicht vom Affekt des Moments beherrschen, sondern überlege vorher, ob diese Handlung auch nützlich für dich ist, d. h. ob sie dir mehr Lust als Unlust bringt; d. h. laß dich vom Affekt des Lebensglücks beherrschen. Kürzer: das Ziel der Handlungen sei nicht die Befriedigung des Moments, sondern das Lebensglück.

Spinoza erklärt dieses Prinzip als die Grundlage aller Tugend. 4. Theil, Lehrsatz 20, 22 und 24. Der letztere lautet: „Absolut aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten, (diese drei Ausdrücke bezeichnen dasselbe,) aus dem Grunde, daß man seinen eigenen Nutzen sucht". D. h., tugendhaft ist derjenige, dessen Handlungen auf seinen wirklichen Nutzen, d. h. auf das Lebensglück abzielen; wogegen derjenige nicht tugendhaft ist, der nur nach den momentanen Affekten handelt, statt nach der Vernunft.

* Es ist aber grundverkehrt, deshalb zu behaupten, daß alles „Egoismus" sei. Unter „Egoismus" im ethisch verwerflichen Sinn versteht man vielmehr diejenige psychologische Disposition, welche von der Vorstellung des Gefühlszustandes Anderer nicht oder wenig affizirt wird.

Warum aber ist nicht jeder Mensch tugendhaft? Der Grund kann ein zweifacher sein. Entweder der Mensch weiß nicht, daß eine Handlungsweise schädlich ist, oder er weiß es und verübt sie dennoch, weil der momentane Affekt in diesem Fall stärker ist als der Affekt des Lebensglücks.

In beiden Fällen ist es ein Unvermögen: entweder ein Unvermögen der Erkenntniß, oder ein Unvermögen, die Neigung zu beherrschen, d. h. einer äußeren Einwirkung zu widerstehen.

Die Tugend also ist zu definiren als ein Vermögen oder eine Kraft.

44. Kapitel.

Erkenntniß ist das Hauptziel des vernünftigen Wollens.

Was bildet nun aber den Inhalt des Nutzens oder des Lebensglücks, welches als das Ziel des tugendhaften Strebens bezeichnet wurde? Streben nach Nutzen oder Glück kann doch nur ein Streben nach Lust und Vermeidung von Unlust sein.

Wie wir gesehen haben, giebt es sehr viele Arten von Lust. Welche Lustarten sind es nun, die das Lebensglück konstituiren?

Offenbar solche Lustarten, welche qualitativ oder intensiv die andern übertreffen und welche keinerlei oder möglichst wenig Unlust nach sich ziehen.

Als Lust solcher Art haben wir oben (Kapitel 41) die Erkenntniß namhaft gemacht. Die Erkenntnißlust ist aber qualitativ um so höher, je reichhaltiger das Objekt der Erkenntniß ist.

Folglich ist von der Ethik als das rationelle Ziel des nach Lebensglück strebenden Menschen zu bezeichnen die Erkenntniß, und zwar als die vollkommenste Erkenntniß die Erkenntniß dritter Gattung, oder (was bei Spinoza dasselbe bedeutet) die Erkenntniß Gottes, d. h. die klare Erkenntniß des Universums im Ganzen

und im Einzelnen, die Philosophie oder die philosophische Auffassung alles Seienden. (Siehe Kapitel 55.) Jedes andere positive Streben wird aber diesem Streben sich unterordnen, d. h. es wird von demjenigen, der sein Leben nach der philosophischen Ethik regelt, nur angestrebt werden, sofern es die höchste Erkenntniß fördert.

Vgl. Ethik, 4. Theil, 26.—28. Lehrsatz:

„Nur von dem, was in Wahrheit zur Erkenntniß führt, oder uns an der Erkenntniß hindert, wissen wir gewiß, daß es gut oder schlecht ist.

Alles das, wonach wir aus Vernunft streben, ist nichts anderes, als das Erkennen; und der Geist beurtheilt, sofern er von der Vernunft Gebrauch macht, nur das als für ihn nützlich, was zur Erkenntniß führt.

Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott erkennen."

Wir haben also als zweite Norm der Ethik den Satz gewonnen:

Dein Streben sei auf die höchste Erkenntniß gerichtet.

Dieses Streben nach höchster Erkenntniß ist ein Affekt, der aus adäquaten Ideen allein entspringt (wie oben dargelegt wurde). Es ist somit ein Affekt, der aus der Natur des Menschen allein begriffen wird (denn die adäquate Idee ist eine reine Aktion, vgl. den 1. Lehrsatz des 3. Theils, in Verbindung mit den Definitionen dieses Theils).

So begreifen wir die 8. Definition des 4. Theils, wonach die Tugend das Vermögen oder die Macht ist, etwas zu bewirken, was durch die bloßen Gesetze der eigenen Natur begriffen werden kann.

Neben dem Ausdruck der Tugendhafte gebraucht Spinoza für denjenigen, der nach den Prinzipien der philosophischen Ethik

sein Leben einrichtet, auch die Ausdrücke: „der Weise", ferner „der freie Mann", und endlich: „wer nach der Vernunft lebt".

45. Kapitel.

Die Selbsterhaltung. Die sinnlichen Freuden.

Wenn nun der Mensch blos adäquate Ideen haben könnte, so wäre er frei von allen Leiden, denn wie wir gesehen, können aus adäquaten Ideen nur Lustaffekte folgen.

Allein der Mensch ist ein Theil der Natur und kann sich ihren Einwirkungen nicht entziehen und darum ist er den Leiden nothwendig unterworfen. Ethik, 4. Theil, 4. Lehrsatz nebst Zusatz:

„Es ist unmöglich, daß der Mensch kein Theil der Natur sei, und daß er keine anderen Veränderungen erleiden könne, als solche, die aus seiner Natur allein begriffen werden können, und deren adäquate Ursache er ist."

Der Mensch kann also seine Beziehungen zur Außenwelt nicht abbrechen und zwar in doppelter Richtung.

Indem die Einwirkung der Außenwelt die Realität der Individuen beständig vermindert, so müssen sie, wenn sie sich erhalten wollen, sich immer wieder ergänzen, (siehe die Heischesätze im 2. Theil vor dem 14. Lehrsatz, Ziffer 4, und überhaupt die zwischen Lehrsatz 13 und 14 befindlichen Sätze über die Körper,) wozu sie nothwendig die äußeren Dinge bedürfen. (Nahrung ꝛc.)

Die materiellen Existenzmittel sind die nothwendige Voraussetzung alles höheren Strebens und aller höheren Kultur. Sie sind der Untergrund, auf der sich der Bau der Kultur erhebt. (Nichts verkehrter daher, als die soziale Noth mit Moralpredigten beseitigen zu wollen. Der Mensch kann leben ohne Moral, aber nicht ohne die nöthigen Existenzmittel.)

Der Mensch wird also (spontane) inadäquate Ideen haben

müssen in Folge seines Selbsterhaltungstriebs, und dem kann auch der Weiseste sich nicht entziehen.

Hier wird sich die Macht der Erkenntniß darauf erstrecken müssen, die wirklichen Dinge wahr zu erkennen, so weit überhaupt der Mensch hiezu fähig ist. (Vgl. oben in der Erkenntnißlehre.)

Das sind zwar inadäquate Ideen, aber sie beruhen auf adäquaten Ideen.

Die Individuen sind aber den Einflüssen der Außendinge ausgesetzt nicht blos in Bezug auf die Erhaltung ihrer Existenz, sondern in mannigfacher Hinsicht, indem die Einwirkung der Außendinge auf das Individuum dessen Realität auf allerlei Weise bald erhöhen, bald vermindern kann. Der Mensch muß die ihm schädlichen Einwirkungen der Außenwelt abwehren und er braucht außerdem zahlreiche Außendinge, um sein Leben nicht blos zu erhalten, sondern zu verschönern und angenehm zu gestalten. Denn von adäquaten Ideen allein wird er nicht satt, und zahlreiche Annehmlichkeiten kann er sich mit ihnen allein nicht bereiten.

Es fragt sich nun: Wie soll sich der Mensch diesen Einwirkungen gegenüber verhalten?

Daß er sich den negativen (die seine Realität vermindern, d. h. ihm Unlust bereiten) zu erwehren suchen soll, ist selbstverständlich. Ob und inwiefern er aber auch den positiven sich nach Kräften entziehen soll, (indem sie vielfach negative im Gefolge haben und überhaupt den adäquaten Ideen im Wege sind,) hat die Ethik anzugeben.

Es hat bekanntlich religiöse und philosophische Richtungen gegeben, welche die Abkehr von allen sinnlichen Genüssen empfohlen haben, weil sie — gleich der Nixe, von der es heißt desinit in piscem mulier formosa supina (oben ein schönes Weib, unten ein häßlicher Fisch) — stets mehr Unlust als Lust im Gefolge haben. Und um den Hang zu sinnlichen Genüssen vollständig zu überwinden, ist nicht nur Abstinenz, sondern selbst die Askese

angerathen und geübt worden. Im Zusammenhang damit steht die Abkehr von menschlichen Institutionen, Gesellschaft und Staat. Denn die Beziehungen zu denselben sollen stets mit Nachtheil für den Weisen verknüpft sein, auch wenn sie nicht zum Zweck der Sinnengenüsse, sondern der Selbsterhaltung und geistigen Förderung unterhalten werden.

Die Ethik Spinoza's gelangt zu entgegengesetzten Ergebnissen.

Was zunächst den Sinnengenuß anbelangt, so wird derselbe keineswegs für schlecht und des Weisen unwürdig erklärt, so weit derselbe nämlich in den Schranken vernünftiger Mäßigkeit bleibt und weder dem Menschen selbst noch anderen Menschen Schaden verursacht.

Mit allem Nachdruck verwahrt sich Spinoza dagegen, daß aus seiner Philosophie eine sinnenfeindliche Richtung abgeleitet werde. Man lese hierüber die schöne Stelle in der Anmerkung zum 45. Lehrs. des 4. Theils:

„Wahrlich, nur ein finstrer und trübseliger Aberglaube verbietet, sich zu erheitern. Denn weshalb sollte es sich weniger geziemen, den Trübsinn zu verscheuchen, als den Hunger und den Durst zu vertreiben?

Ich meinerseits denke so und habe folgende Ansicht gewonnen: Kein Gott und kein Mensch, außer ein mißgünstiger, freut sich über mein Unvermögen und Unbehagen, und rechnet uns Thränen, Stöhnen, Furcht und andere solche Merkmale geistiger Schwäche zur Tugend an. Im Gegentheil, je mehr wir von Lust erregt werden, zu desto höherer Vollkommenheit gehen wir über.

Die Dinge zu genießen und sich an ihnen soviel als möglich zu vergnügen, (nicht zwar bis zum Ueberdruß, denn das heißt nicht, sich vergnügen,) ist darum eines weisen Mannes durchaus würdig. Des weisen Mannes, sage ich, ist es durchaus würdig, an angenehmen Speisen und Getränken

sich mäßig zu erquicken und zu stärken, wie nicht minder an Wohlgerüchen, an der Schönheit der Pflanzenwelt, an Schmuck, Musik, Kampfspielen, Schauspielen und anderen Dingen dieser Art, was Jeder, ohne irgend einen Nachtheil für einen Anderen, genießen kann.

Denn der menschliche Körper ist aus vielen Theilen von verschiedener Natur zusammengesetzt, welche fortwährend neuer und verschiedener Nahrung bedürfen, damit der ganze Körper zu allem, was aus seiner Natur folgen kann, gleich befähigt sei, und demgemäß auch der Geist gleich befähigt sei, mehreres zugleich zu erkennen. (Siehe S. 82.)

Diese Einrichtung des Lebens stimmt daher sowohl mit meinen Prinzipien, wie auch mit der allgemeinen Praxis, vollkommen überein. Wenn irgend eine, ist daher diese Lebensweise die beste und in jeder Hinsicht empfehlenswertheste."

Ebenso im Anhang § 31:

„Der Aberglaube dagegen scheint das für gut zu erklären, was Unlust, für schlecht, was Lust verschafft. Allein, wie ich schon gesagt habe, Niemand als ein Mißgünstiger freut sich über mein Unvermögen und mein Unbehagen. Denn, von je mehr Lust wir erregt werden, zu desto größerer Vollkommenheit gehen wir über, und um so mehr sind wir folglich der göttlichen Natur theilhaftig. Und niemals kann die Lust schlecht sein, welche von der Vernunft, unserem wahren Nutzen entsprechend, gemäßigt wird."

Die spinozistische Ethik lehrt also, daß der Mensch zwar sein Hauptstreben auf die Erkenntniß richten soll, weil aus ihr die höchste Lust und Glückseligkeit entspringt:

„Nützlich fürs Leben ist daher vor Allem, den Verstand oder die Vernunft soviel als möglich zu vervollkommnen. Darin allein besteht des Menschen höchstes Glück, oder die Glückseligkeit";

auch weil sie im Verhalten zu sich selbst und zur Außenwelt den richtigen Weg zeigt, die Ziele und Mittel aufdeckt, welche dem menschlichen Glück am Vortheilhaftesten sind;

daß er aber keineswegs die mannigfaltigen Annehmlichkeiten, Freuden und Genüsse verschmähen soll, welche Natur und Kultur bieten, sofern sie nicht sein wahres Glück beeinträchtigen.

46. Kapitel.

Der Werth der menschlichen Gesellschaft.

Mit gleichem Nachdruck verwirft der Spinozismus die Abkehr von den Menschen; im Gegentheil betont er an vielen Stellen den großen Nutzen der Verbindung der Menschen mit den Menschen, speziell der Bande der Freundschaft, und besonders der gesellschaftlichen Assoziation, der politischen Gemeinschaft.

„Die menschliche Gemeinschaft", heißt es schon im „Theolog.-polit. Traktat" (5. Kap.), „ist nicht blos zum Schutz vor Feinden, sondern auch zur Herstellung vieler nützlichen Dinge gut und sogar höchst nothwendig. Denn würden die Menschen einander nicht wechselseitig Hilfe leisten, so hätten sie weder Geschick noch Zeit genug, sich zu ernähren und zu erhalten. Kraft und Zeit würde dem Einzelnen fehlen, wenn er ackern, säen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch viele andere zum Leben nöthige Arbeiten verrichten müßte; um von den Künsten und Wissenschaften zu schweigen, welche nicht minder zur Vervollkommnung der menschlichen Natur und zur Glückseligkeit höchst nothwendig sind. Wir sehen daher, daß Menschen, welche im barbarischen Zustand ohne staatliche Gemeinschaft leben, ein elendes, fast thierisches Leben führen, und daß sie auch das Wenige, was sie haben und das noch armselig und plump genug beschaffen ist, nicht ohne wechselseitige Hilfeleistung, sie sei welche sie wolle, zu Stande bringen."

Aehnliche Stellen finden sich auch mehrere in der Ethik. So am Schluß der Anmerkung zum 18. Lehrs. im 4. Theil. „Aus Heischesatz 4 im 2. Theil folgt, daß wir es niemals dahin bringen können, für die Erhaltung unseres Seins keiner Außendinge zu bedürfen und ohne allen Verkehr mit der Außenwelt zu leben. Ziehen wir überdies unsern Geist in Betracht, so wäre sicherlich unser Verstand weniger vollkommen, wenn der Geist von außen abgesondert wäre, und außer sich selbst nichts erkennen würde. — Es giebt also vieles außer uns, was uns nützlich, und daher erstrebenswerth ist. Unter diesen Dingen wiederum ist das denkbar Vorzüglichste das, was ganz und gar mit unserer Natur übereinstimmt. Denn wenn z. B. zwei Individuen von ganz gleicher Natur sich miteinander verbinden, so bilden sie Ein Individuum, das zweimal soviel vermag, als das vereinzelte Individuum. Es ist daher dem Menschen nichts nützlicher, als der Mensch. Nichts Vorzüglicheres, sage ich, können sich die Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß Alle in Allem dermaßen miteinander übereinstimmen, daß gleichsam alle Geister und Körper Einen Geist und Einen Körper bilden, alle zumal, so viel als möglich, ihr Sein zu erhalten suchen, und alle zumal für sich suchen, was allen gemeinschaftlich nützlich ist."

In der Anmerkung zum 35. Lehrs.: „In der That verhält sich die Sache so, daß aus der gemeinsamen Vereinigung der Menschen weit mehr Vortheile entspringen, als Nachtheile. Mögen daher die Satiriker die menschlichen Dinge verlachen, so viel sie wollen, und die Theologen sie verdammen, mögen die Melancholiker ein unzivilisirtes und bäuerliches Leben preisen, so viel sie können, die Menschen verachten, und die Thiere bewundern: sie werden dennoch die Erfahrung machen, daß die Menschen durch wechselseitige Hilfeleistung ihren Bedarf sich viel leichter verschaffen, und nur mit vereinten Kräften die Gefahren, von denen sie überall bedroht sind, vermeiden können."

Der 73. Lehrs. im 4. Th. lautet:

„Der Mensch, der von Vernunft geleitet wird, ist freier in einem Staate, wo er nach gemeinschaftlichem Beschlusse lebt, als in der Einsamkeit, wo er sich allein gehorcht."

Endlich heißt es im Anfang dieses Theils § 12:

„Es ist den Menschen vor Allem nützlich, Verbindungen einzugehen, und sich durch solche Bande aneinander zu schließen, durch welche am ehesten Alle zur Einheit werden."

Auch im Traktat über Politik heißt es (im 2. Kap. § 13): „Wenn Zwei zusammen übereinkommen, ihre Kräfte zu verbinden, so vermögen sie zusammen mehr und haben folglich mehr Recht auf die Natur, als Jeder von Beiden allein."

Der Schluß dieses Satzes bezieht sich auf die Rechtstheorie Spinoza's, die ebenso den Nagel auf den Kopf trifft, wie seine übrigen Lehren. (S. im Folgenden.)

Die Anwendung dieser Sätze auf die heutigen sozialen Verhältnisse liegt auf der Hand. Ihre Konsequenz ist der Sozialismus.

47. Kapitel.

Das Verhalten gegen andere Menschen.

Im Verhalten zu anderen Menschen macht der Weise (d. h. derjenige, der sein Thun und Lassen nach der philosophischen Ethik regelt,) Gerechtigkeit, Billigkeit, Wohlwollen, Humanität sich zur Richtschnur. Spinoza faßt dies mit dem Wort Edelmuth (generositas „Generosität") zusammen, während er mit Seelenstärke die vernünftige Lebensweise im Verhalten zu sich selbst bezeichnet. Beide Begriffe, Edelmuth und Seelenstärke, vereinigen sich in dem Begriff Geisteskraft. (Vgl. im 3. Theil die Anmerkung zum 59. Lehrsatz und im 4. Theil die Anmerkung zum 73. Lehrsatz, auch den ganzen Anhang zu diesem Theil.)

Außerdem giebt Spinoza spezielle Anweisungen über den

Verkehr mit den Menschen. Er ermahnt zur Eintracht und Friedfertigkeit (4. Th., 70 Lehrs.). Er empfiehlt dem Weisen Freigebigkeit, warnt aber vor Annahme von Wohlthaten (4. Th. 70. Lehrs.). Unter den speziellen Tugenden macht er auch die Dankbarkeit namhaft (4. Th., 71. Lehrs.). Er verpönt Schmeichelei, Heuchelei und Knechtseligkeit (4. Th., 72. Lehrs., Anhang §§ 21 u. 22), desgleichen die Habsucht (Anhang §§ 28 u. 29.) Besonders scharf äußert er sich gegen Intoleranz und Fanatismus — nicht blos die religiöse und politische, sondern auch die moralische — indem er den natürlichen Ursprung dieses Affekts aufdeckt, dann aber zeigt, wie thöricht, d. h. unzweckmäßig jedes fanatische Gebahren ist, während freundliche, leutselige Belehrung weit eher zum Ziele führt. Ethik, 4. Th., 37. Lehrs., Anmerkung:

„Wer blos aus Affekt darnach trachtet, daß die Andern lieben, was er selbst liebt, und daß die andern nach Seinem Sinne leben, der handelt blos ungestüm, und ist deshalb verhaßt, besonders denjenigen, die etwas anderes gut heißen, und die daher ebenfalls streben, und ebenso ungestüm darnach trachten, daß die Andern nach ihrem Sinne leben.

Wer dagegen aus Vernunft bestrebt ist, die Andern zu leiten, der handelt nicht ungestüm, sondern menschenfreundlich und milde, und ist im Geiste mit sich vollkommen einig."

Anhang § 13:

„Diejenigen dagegen, welche die Menschen heruntersetzen, und sich besser darauf verstehen, über die Laster zu schimpfen, als Tugenden zu lehren, und das menschliche Gemüth zu zerknirschen, statt es zu kräftigen, sind sich und Andern zur Last."

Ueber die lasterhaften Affekte (Haß, Rachsucht ꝛc.) siehe den folgenden Abschnitt.

Hier ist noch besonders hervorzuheben, daß Spinoza (ebenso wie das Christenthum) lehrt:

„Wer nach der Leitung der Vernunft lebt, strebt, soviel er kann, den Haß, den Zorn, die Verachtung u. s. w. Anderer gegen ihn durch Liebe oder Edelsinn zu vergelten." (4. Theil, 44. Lehrsatz.) Wozu er bemerkt:

„Wer Beleidigungen mit Haß erwidert und sich an dem Beleidiger rächen will, verbittert sich sein eigenes Leben."

Freilich übertreibt Spinoza dieses Postulat nicht so weit, daß man den rechten Backen auch noch hinhalten soll, wenn man auf den linken eine Maulschelle erhalten hat (was übrigens auch im Evangelium nur als Hyperbel aufzufassen ist). Wenn er die Rachsucht verwirft, so geschieht dies im Sinne des Schiller'schen Wortes: „Nicht Gescheh'nes rächen, gedrohtem Uebel wollen wir begegnen". Auch fordert er die Feindesliebe nicht als „kategorischen Imperativ", (beiläufig bemerkt: eines der unsinnigsten Schlagwörter der deutschen Philosophie,) sondern sie ergiebt sich aus der philosophischen Auffassung von selbst. (Siehe im folgenden Abschnitt.)

Auf das Verhältniß zwischen Moraltheorie und Moralpraxis, auf die geschichtliche Entwicklung der Moralprinzipien und Maximen und deren Umbildung, wie auf das Thema „Allgemeine und Klassenmoral" kann hier nicht eingegangen werden.

48. Kapitel.

Rede- und Preßfreiheit.

Von der menschlichen Gesellschaft, d. h. dem Staat, fordert Spinoza absolute Denk-, Rede- und Preßfreiheit, was die praktische Tendenz des „Theologisch-politischen Traktats" ist, wie schon das Titelblatt hervorhebt. Unter anderem heißt es (im letzten Kapitel):

„Gesetze, welche gegen Ansichten gerichtet sind, treffen nicht die schlechten, sondern die edlen Menschen. . . . Kann es ein größeres Unglück für den Staat geben, als wenn ehrbare Männer, weil sie anders denken und sich nicht verstellen können, wie Ver-

brecher des Landes verwiesen werden? Was, sage ich, kann verderblicher sein, als wenn Menschen, die sich keines Verbrechens und keiner Uebelthat schuldig gemacht haben, blos weil sie freien Geistes sind, für Feinde gehalten und zum Tode geführt werden, und das Schaffot, das Schreckbild der Schlechten, zur schönsten Schaubühne sich verwandelt, wo das erhabenste Beispiel von Selbstverläugnung und Tugend dargeboten wird? Denn die sich ihrer Rechtschaffenheit bewußt sind, bitten die Strafe nicht ab, weil ihre Seele nicht von Reue über eine schlechte That beklommen ist, und sie es nicht als Strafe, sondern als ehrenvoll und glorreich betrachten, für die gute Sache zu leiden. . . . Gesetzt also auch, die Freiheit der Meinungsäußerung könnte unterdrückt werden, (was Spinoza aber bestreitet,) so wäre die nothwendige Folge, daß die Menschen täglich anders reden als sie denken, wodurch nothwendig die Treue, die dem Staate doch überaus nöthig ist, untergraben, und die verächtlichste Heuchelei und Treulosigkeit gehegt würde, die Quelle des Betrugs und des Verderbens für alle guten Werke."

Bemerkenswerth ist, daß Spinoza dem Staat die Fürsorge für die Armen auferlegt. (Anhang § 17.)

49. Kapitel.

Das Recht.

Die Begriffe Staat und Recht erörtert Spinoza in der 2. Anmerkung zum 37. Lehrsatz des 4. Theils der Ethik, und ausführlicher noch im Theologisch-politischen Traktat Kapitel 16, auch im 1. Kapitel des Traktats über Politik. Seine vollständig korrekte Auffassung vom Recht läßt sich kurz wie folgt wiedergeben:

Im freien Naturzustand giebt es kein Recht und kein Unrecht. Hier thut Jedermann und kann Jedermann thun was ihm

beliebt. Erst im Zustand der gesellschaftlichen oder staatlichen Vereinigung taucht der Rechtsbegriff auf. Unrecht ist, was nach den allgemeinen Normen nicht geschehen darf und mit Strafe belegt ist, Recht, was durch den gesellschaftlichen Willen nicht verpönt ist.

Wie der Werthbegriff nach Karl Marx eine gesellschaftliche Kategorie ist, indem er eine Gesellschaft voraussetzt, welche Waaren zum Tausch produzirt, der Werth der Waaren also keine diesen immanente Eigenschaft ist, wie die bürgerlichen Oekonomen geglaubt hatten, („Fetischkarakter der Waaren" spottet Marx,) so ist auch nach Spinoza (ebenso auch nach dem englischen Philosophen Th. Hobbes) das Recht eine gesellschaftliche Kategorie. Lassen wir ihn selbst sprechen (Ethik, 4. Theil, 37. Lehrsatz, 2. Anmerkung):

„Jeder existirt nach dem höchsten Recht der Natur, und folglich thut Jeder nach dem höchsten Recht der Natur das, was aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt. Nach dem höchsten Recht der Natur bildet sich daher Jeder sein eigenes Urtheil über gut und schlecht, sorgt Jeder für seinen Nutzen nach seinem Sinne, übt er Rache, und strebt was er liebt, zu erhalten, und was er haßt, zu zerstören.

Lebten nun die Menschen nach der Leitung der Vernunft, so würde Jeder dieses sein Recht behaupten, ohne irgend einen Schaden eines Anderen. Weil sie aber den Affekten unterworfen sind, welche das menschliche Vermögen oder die menschliche Tugend weit überragen, so werden sie oft nach verschiedenen Richtungen getrieben, und stehen sich einander feindselig gegenüber, während sie doch zu wechselseitiger Hilfe einander bedürfen.

Damit aber die Menschen in Eintracht leben und hilfreich gegeneinander sein können, ist es nothwendig, daß sie ihr natürliches Recht aufgeben, und einander Sicherheit gewähren, daß Keiner etwas thun werde, was einem Anderen zum Schaden gereichen kann.

Auf welche Weise das aber geschehen kann, daß nämlich die Menschen, die doch den Affekten nothwendig unterworfen und wankelmüthig und veränderlich sind, einander Sicherheit gewähren, und einander vertrauen können, erhellt aus Lehrsatz 7 dieses Theils und Lehrsatz 39 im 3. Theil, wonach ein Affekt nicht anders eingeschränkt werden kann, als durch einen anderen stärkeren und dem ersten entgegengesetzten Affekt, und Jeder sich enthält, Schaden zu stiften, aus Furcht vor größerem Schaden. Durch dieses Gesetz nun kann ein Verein gegründet werden, indem der Verein sich das Recht aneignet, welches jeder Einzelne hat, das Recht, sich zu rächen, und über Gut und Schlecht sein Urtheil zu fällen. Er muß daher die Macht haben, über die Lebensweise allgemeine Vorschriften zu ertheilen und Gesetze zu geben, und dieselben zur Geltung zu bringen; nicht durch die Vernunft, welche die Affekte nicht einschränken kann, sondern durch Drohungen. Ein solcher auf Gesetze und die Macht, sich zu erhalten, sich gründender Verein heißt Staat, und diejenigen, welche durch dessen Recht geschützt werden, heißen Bürger. (Daß die Ansicht Spinoza's über den „Staat" und seine Entstehung heute eine veraltete ist, braucht kaum bemerkt zu werden.)

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß es im Naturzustand nichts giebt, was nach Uebereinstimmung Aller gut oder schlecht ist, da ja im Naturzustand Jeder nur für Seinen Nutzen sorgt, und nach Seinem Sinn, und nur sofern er auf Seinen Nutzen Bedacht nimmt, entscheidet, was gut und was schlecht ist, und durch kein Gesetz verbunden ist, irgend Jemand zu gehorchen, als nur sich selbst. Im Naturzustand kann daher kein Verbrechen begriffen werden, wohl aber im bürgerlichen Leben, wo durch allgemeine Uebereinstimmung entschieden wird, was gut und was schlecht ist, und Jeder verbunden ist, dem Staat zu gehorchen.

Verbrechen ist somit nichts anderes, als Ungehorsam, welcher nur nach dem Staatsgesetze strafbar ist, wogegen der

Gehorsam dem Bürger als Verdienst angerechnet wird, weil er durch denselben für würdig erachtet wird, der Vortheile des Staats sich zu erfreuen.

Ferner ist im Naturzustand Niemand nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft Herr irgend eines Dinges, und es giebt in der Natur nichts, was als Eigenthum dieses oder jenes Menschen bezeichnet werden könnte, sondern Alles gehört Allen. Daher kann auch im Naturzustand der Wille, Jemand das Seinige zu geben oder zu nehmen, nicht begriffen werden; d. h., im Naturzustand geschieht nichts, was gerecht oder ungerecht heißen könnte, wohl aber im bürgerlichen Leben, wo nach gemeinschaftlicher Uebereinkunft festgestellt wird, was diesem und was jenem gehören soll.

Hieraus erhellt, daß gerecht und ungerecht, Sünde und Verdienst äußerliche Begriffe sind, nicht aber Attribute, welche die Natur des Geistes ausdrücken".

Diese Ausführungen müssen, so zutreffend der Grundgedanke, nach der Marx-Engels'schen Theorie der Produktionsentwicklung und der Klassenkämpfe modifizirt werden.

50. Kapitel.

Beherrschung der schlechten Affekte. Allgemeines.

Die Unlustaffekte sind theils solche, deren sich der Mensch nicht, respektive nur durch äußere Mittel, erwehren kann, theils solche, deren er sich vermittest des richtigen Denkens entziehen kann.

Gegen den durch Hunger und anderen Mangel verursachten Schmerz hilft keine Philosophie. „Zum Henker mit der Philosophie, wenn Philosophie nicht eine Julia machen, eine Stadt versetzen, eines Prinzen Urtheil umstoßen kann", läßt Shakespeare seinen Romeo sagen, und H. Heine spottet:

Bei hungrigem Magen Eingang finden
Nur Suppenlogik mit Knödelgründen,
Nur Argumente von Rinderbraten,
Begleitet von Göttingerwurstzitaten.

Ebensowenig können die durch Krankheit oder Verwundung verursachten Leiden intellektuell überwunden werden.

Dagegen kann der Mensch über die Affekte, welche aus Vorstellungen entspringen — und welche im III. Abschnitt erörtert wurden — durch die Erkenntniß Herr werden, und nicht blos von einer großen Anzahl Unlustaffekte, unter welchen gewöhnlich die Menschen leiden, sich frei machen, sondern auch vor den schlimmen Folgen, welche aus Affekten entspringen, sich bewahren.

Aufgabe der Ethik ist es daher, darzuthun, welche Affekte überhaupt und welche unter Umständen (im Uebermaß) für den Menschen schlimm sind; sodann, auf welche Weise Affekte intellektuell überwunden werden können.

51. Kapitel.

Die schlechten Affekte.

Als Affekte, welche absolut, respektive an sich schlecht sind, macht Spinoza vor allem namhaft den Haß, die Mißgunst, den Zorn, die Rachsucht, die Niedergeschlagenheit, die Furcht, die Reue, den Hochmuth, endlich auch das Mitleid. Vom Haß heißt es (4. Theil, 45. Lehrsatz): „Der Haß kann niemals gut sein." Vom Hochmuth sagt er (4. Theil, Lehrsatz 55 und 56), er bekunde den größten Mangel an Selbsterkenntniß und das größte geistige Unvermögen. Von der Reue sagt er (4. Theil, 54. Lehrsatz):

„Reue ist keine Tugend, oder entspringt nicht aus der Vernunft; sondern der, welcher eine That bereut, ist doppelt gedrückt oder unvermögend."

Treffend bemerkt hiezu die Anmerkung: „Weil die Menschen selten nach dem Gebot der Vernunft leben, darum stiften diese beiden Affekte, nämlich Niedergeschlagenheit und Reue, und außer ihnen auch Hoffnung und Furcht, mehr Nutzen als Schaden; und wenn doch einmal gefehlt werden soll, so ist es immerhin besser, nach dieser Richtung zu fehlen."

Eine ähnliche Bemerkung macht er zu dem Satz über das Mitleid (4. Th., 50. Lehrs.):

„Mitleid ist bei einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt, an und für sich schlecht und unnütz.

Anmerkung: Wer richtig erkannt hat, daß alles aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt, und nach den ewigen Gesetzen und Regeln der Natur geschieht, der wird sicherlich nichts finden, was Haß oder Verachtung verdient, noch wird er Jemand bemitleiden, sondern er wird streben, soweit die menschliche Tugend es vermag, gut zu handeln, wie man sagt, um fröhlich zu sein. — Ich spreche jedoch hier ausdrücklich nur von einem Menschen, der nach der Leitung der Vernunft lebt. Denn wer weder durch die Vernunft, noch durch Mitleid bewegt wird, Anderen Hilfe zu leisten, der wird mit Recht unmenschlich genannt." (Man sieht, daß die kapitalistische „Herrenmoral" eines Fr. Nietzsche sich keineswegs auf Spinoza stützen kann.)

Affekte, welche an sich gut, aber im Uebermaß schlecht sein können, sind besonders die Liebe und die Begierde. (4. Th., 44. Lehrs.)

52. Kapitel.

Mittel, die Affekte zu zügeln.

1. Erkenntniß des Affekts.

Wir wenden uns nun zu den intellektuellen Mitteln, durch welche Affekte überwunden werden können.

Das allgemeine, auf alle Stimmungs-Affekte anwendbare

Mittel ist, den Affekt klar und deutlich (adäquat) zu erkennen.* Ethik, 5. Th., 3. Lehrs.:

„Ein Affekt, der ein Leiden ist, hört auf, ein Leiden zu sein, sobald wir eine klare und deutliche Idee von ihm bilden.

Zusatz: Ein Affekt steht daher desto mehr in unserer Gewalt, und der Geist leidet desto weniger von ihm, je bekannter er uns ist."

Der Affekt ist so lange ein passiver und wir stehen unter dem Bann desselben, so lange die Vorstellung, aus welcher der Affekt entspringt, unser Denken beherrscht, resp. so lange wir den betreffenden Gegenstand oder das betreffende Ereigniß vorstellen. Machen wir aber den Affekt selbst zum Gegenstand unseres Denkens, (durch Idee der Idee,) d. h., richten wir unser Augenmerk nicht auf die äußere Ursache des Affekts, sondern auf den Affekt selbst, indem wir ihn als Gefühlsweise, bewirkt durch die Vorstellung einer äußeren Ursache, betrachten, so steht unser Gefühl nicht mehr unter dem Eindruck der äußeren Ursache, sondern es entsteht der Lustaffekt, welcher jede intellektuelle That, d. h. jedes Denken, das nicht durch Beziehungen äußerer Dinge zu unserem Wohlbefinden okkupirt ist, oder jedes interesselose Denken begleitet.

Jedermann wird sich von der Wirksamkeit dieser Panacee überzeugen, wenn er sie an sich selbst erprobt.

Man könnte fragen: Warum wird nicht als Mittel angegeben: Wende deinen Geist von der äußeren Ursache ab und richte ihn auf etwas Anderes? Das ist in der That ein so einfaches Mittel, daß es zu den vulgärsten seelendiätetischen Lebensregeln gehört, den Geist durch Zerstreuung mittelst Vergnügen oder Arbeit von der Ursache des Affekts abzulenken.

* Es ist hier zunächst von den Affekten Lust und Unlust (Liebe und Haß) die Rede, nicht von der Begierde.

Allein dieses Mittel ist nur ein fragwürdiges Palliativ; denn abgesehen davon, daß dies in manchen Fällen heißt, den Teufel austreiben durch Beelzebub, (Aufheiterung durch Trunk u. dgl.,) und daß sich auch nicht immer geeignete Zerstreuungsmittel darbieten, so kann ja der Geist nur für gewisse Zeit durch solche Zerstreuung gefesselt werden, so daß also das Denken, namentlich wenn hinlänglich Anlässe vorhanden sind, immer wieder zur Ursache des Affekts zurückkehrt.

Wenn dagegen der Geist adäquate Ideen von den Affekten selbst, die ihn beläftigen, bildet, so mögen noch so viel Anlässe vorhanden sein, an die äußere Ursache zu denken, er wird dennoch den Affekt selbst zum Gegenstand seines Denkens machen, und so wird ihm die Quelle des Leids zum Lustquell werden.

Spinoza behandelt dieses Mittel, welches er selbst als das vorzüglichste bezeichnet, das die Philosophie gegen die Affekte an die Hand giebt, im 5. Theil der Ethik, in den Lehrsätzen 2 bis 4.

Der 4. Lehrsatz und seine Nebensätze heben hervor, daß es keinen Affekt geben kann, von dem sich der Mensch nicht eine adäquate Idee bilden könnte. Denn der Affekt ist ja das psychologische Korrelat eines physiologischen Prozesses (oder wie Spinoza sich ausdrückt, die Idee einer Körpererregung).* Da wir nun jede Körpererregung als Modus der Ausdehnung begreifen, so muß das Gleiche auch mit dem psychischen Korrelat derselben der Fall sein.

Diesen allgemeinen adäquaten Begriff der Affekte kann Jeder bilden. Damit ist freilich die Spezialität eines Affekts

* Körpererregung heißt bei Spinoza die physiologische Seite dessen, dem die psychologische Seite, die bei ihm Vorstellung heißt, entspricht. Affekt faßt beide zusammen, bezeichnet aber zugleich das damit verbundene Gefühl der Lust, Unlust oder Begierde. Dies ist sehr wichtig, wenn man den 5. Theil verstehen will.

noch nicht erkannt. Aber auch diese können wir auf dem Wege der Deduktion kennen lernen, wie dies Spinoza's Affektlehre gezeigt hat. Und da alle von adäquaten Ideen abgeleiteten Ideen gleichfalls adäquat sind, so kann die adäquate Erkenntniß auch auf die Spezialität des Affekts sich mehr und mehr erstrecken.

Spinoza fügt weiter hinzu, daß die adäquate Erkenntniß der Affekte zugleich das beste Mittel ist, sich vor übermäßiger Heftigkeit der aus Affekten entspringenden Begierden zu bewahren. Denn sobald wir einen Affekt richtig erkennen, werden wir ihn immer nur insoweit gewähren lassen, als er unserem Selbsterhaltungstrieb entspricht; wir werden ihn aber zügeln, wenn er darüber hinaus gehen will; oder vielmehr, er wird von selbst sich in dieser Grenze halten.

Spinoza exemplifizirt das treffend an der Begierde, die Menschen zu guten Ansichten oder Gesinnungen zu bekehren. Beim Alltagsmenschen wird dies zum Fanatismus, der Philosoph aber, dessen Streben nur auf Selbsterhaltung gerichtet ist, will dies nur, sofern es seine Selbsterhaltung fördert. Dort ist es ein Gemüths-, hier ein Vernunftaffekt. (S. Ethik, 5. Th., 4. Lehrs., besonders die Anmerkung.*)

53. Kapitel.

Mittel, die Affekte zu zügeln.

2. Betrachtung alles Seins und Geschehens als nothwendig.

Spinoza giebt noch ein weiteres, nicht minder vorzügliches Mittel an, welches sich besonders gegen die Unlustaffekte und Begierden bewährt: die Erkenntniß, daß Alles was ist und

* Dieser 4. Lehrsatz und seine Beisätze, welche ich absichtlich ausführlich kommentirt habe, zeigen besonders wie konzis, aber auch wie mathematisch folgerichtig Spinoza seine Lehre vorträgt.

geschieht, nothwendig so beschaffen und so geschehen ist. Ethik, 5. Th., 6. Lehrs.:

„Sofern der Geist alle Dinge als nothwendige erkennt, insofern hat er eine größere Macht über die Affekte, oder leidet er weniger von ihnen".

Anmerkung: Je mehr diese Erkenntniß, daß nämlich die Dinge nothwendig sind, auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, sich erstreckt, um so größer ist diese Macht des Geistes über die Affekte.

Es bezeugt dies auch die Erfahrung. Denn wir sehen, daß die Unlust über ein verlorenes Gut gemildert wird, sobald der Mensch, der den Verlust dieses Guts erlitten hat, bedenkt, daß es auf keine Weise erhalten werden konnte. — So sehen wir auch, daß Niemand die Kinder bemitleidet, weil sie nicht sprechen und laufen, keine Vernunftschlüsse machen können, und mehrere Jahre gewissermaßen ohne Bewußtsein ihres Selbst verleben. Würden aber die meisten Menschen als Erwachsene, und nur der Eine und Andere als Kind geboren werden, so würde Jedermann die Kinder bemitleiden. Denn alsdann würde man den Zustand der Kindheit nicht als etwas Natürliches und Nothwendiges, sondern als einen Fehler, oder ein Versehen der Natur betrachten. — Dergleichen könnte noch Vieles angeführt werden."

Es wird nämlich die Unlust vieler negativen Affekte dadurch ganz beträchtlich gesteigert, daß man sich die Möglichkeit vorstellt, jene Eigenschaft, oder jenes Geschehniß, welches uns Leid verursacht, hätte nicht vorhanden sein resp. nicht geschehen können, so daß uns das Leid wäre erspart worden. Und je lebhafter wir uns diese Möglichkeit denken, desto größer wird diese Verstärkung der Unlust sein, die genau besehen die Unlust der unbefriedigten Begierde ist, der Begierde nämlich, daß etwas nicht sein und geschehen soll, was aber dennoch ist und geschieht.

Namentlich bei cholerischen Naturen erzeugt diese Vorstellung oft einen Seelenaufruhr heftigster Art. Ganz besonders zieht der Zorn seine Nahrung aus dieser Vorstellung.

Wer z. B. erfährt, daß eine Loosnummer mit hohem Treffer, die seinige aber mit einer Niete gezogen wurde, wird sich ärgern, wenn die Nummer um wenige Zahlen von der seinigen entfernt ist, und um so mehr, je näher beide Nummern sind.

Jeder hat sicher schon die Erfahrung gemacht, daß solche Aufregung sofort gemildert wird und schwindet, wenn man die betreffende Quelle des Leids als nothwendig erkennt und einsieht, daß es absolut unabwendbar war.

Da nun nach der Philosophie Spinoza's nichts zufällig, sondern alles nothwendig ist, und auch die menschlichen Handlungen mit Naturnothwendigkeit erfolgen, so wird eine philosophische Auffassung der Dinge und Geschehnisse jede solche Aufregung dämpfen und das Gemüth beruhigen.

Ich habe in einer anderen Schrift diese Idee ein geistiges Bromkali aus der Apotheke der Philosophie genannt. („Religion der Zukunft", 3. Aufl., S. 76. Vergl. diese Stelle.)

Spinoza behandelt dieses Mittel auch an anderen Stellen der Ethik, so namentlich am Schluß des zweiten Theils.

54. Kapitel.

Mittel, die Affekte zu zügeln.

3. Lebensregeln.

Ein weiteres Mittel gegen die unheilvolle Macht der Affekte besteht darin, daß man über die Affekte und ihre Folgen für die Selbsterhaltung oder das Wohlbefinden nachdenkt, so lange man von solchen Affekten nicht bestürmt ist, und die entsprechenden Lebens-Regeln oder Maximen daraus zieht. Sobald nämlich der Mensch von einem Affekt sozusagen besessen ist, hat sein Geist die Fähigkeit, die Beziehungen jenes Affekts zum Wohlbefinden

zu erkennen, in viel geringerem Grade als bei kühlem Blut, zu einer Zeit, wo der Affekt schweigt.

Wenn wir also bei ruhiger Seele über die Affekte nachdenken und die richtigen Maximen daraus ziehen, werden wir, sobald wir von einem Affekt angefallen werden, eher im Stande sein, demselben Widerstand zu leisten, weil der Niederschlag der früher gewonnenen Erkenntniß dem Affekt als Motiv entgegenwirkt.

Wer z. B. — wie Spinoza selbst anführt — die bösen Folgen des Hasses und die guten des Wohlwollens und Edelmuths häufig erwägt, der wird, wenn er in Verhältnisse kommt, in denen Haß und Zorn ihn anwandelt, dadurch eher diese Affekte zu zügeln fähig sein.

Ethik, 5. Th., 10. Lehrs.:

„So lange wir nicht von Affekten bestürmt werden, die unserer Natur entgegengesetzt sind, so lange haben wir die Macht, die Körpererregungen ihrer vernunftgemäßen Ordnung entsprechend zu ordnen und zu verketten."

In der Anmerkung heißt es u. A.: „Das Beste also, was wir thun können, so lange wir keine vollkommene Erkenntniß unserer Affekte haben, ist, daß wir uns eine richtige Methode der Lebensweise, oder bestimmte Lebensregeln aufstellen, sie unserem Gedächtniß einprägen, und in den einzelnen, im Leben häufig vorkommenden Fällen stets anwenden, damit so unsere Vorstellung von ihnen tief durchdrungen werde, und wir dieselben jeder Zeit vor Augen haben.

So habe ich z. B. unter anderm die Lebensregel aufgestellt, (s. 46. Lehrsatz, 4. Theil, mit seiner Anmerkung,) daß man den Haß durch Liebe oder Edelmuth besiegen, nicht aber durch Gegenhaß erwidern solle. Damit wir aber dieser Vorschrift der Vernunft immer eingedenk seien, wo sie zur Anwendung kommen soll, muß man über die Kränkungen, welche die Menschen einander gewöhnlich zufügen, nachdenken und oft darüber nachsinnen,

auf welche Art und durch welche Mittel dieselben am besten durch Edelmuth abgewehrt werden können. Denn so werden wir die Vorstellung der Kränkung mit der Vorstellung dieser Lebensregel verbinden, und wir werden derselben (nach dem 18. Lehrsatz, 2. Theil,) stets eingedenk sein, sobald uns eine Kränkung widerfährt."

55. Kapitel.

Mittel, die Affekte zu zügeln.

4. Die Mannigfaltigkeit der Ursachen.

Ein weiteres von Spinoza angeführtes Gesetz, welches gleichfalls ein Palliativmittel gegen den Affekt an die Hand giebt, lautet, daß die Heftigkeit eines Affekts vermindert wird, auf je mehr Ursachen er sich bezieht.

Ethik, 5. Th., 9. Lehrs.:

„Ein Affekt, der sich auf viele und verschiedene Ursachen bezieht, die der Geist mit dem Affekt zugleich betrachtet, ist minder schädlich, und wir leiden minder durch ihn, und sind gegen jede einzelne Ursache minder erregt, als ein anderer, gleich starker Affekt, der sich blos auf Eine Ursache, oder auf weniger, bezieht."

Auch dieses Gesetz kann jeder an sich selbst erproben, wie es denn auch in der Natur der Sache liegt, daß die Erregung gegen ein Außending sich abschwächt, wenn jenes Außending sozusagen Mitschuldige hat. Der Zorn z. B. wegen eines von A uns zugefügten Uebels wird sich, wenn neben A auch B und C daran betheiligt waren, auf die drei vertheilen, und der Geist wird gegen jedes der drei weniger erregt sein.

Wer daher den Zusammenhang der Natur erkennt, der wird niemals gegen ein Außending so hochgradig erregt sein wie gewöhnliche Menschen, weil er weiß, daß jenes Außending nur das letzte Glied der großen Kette von Ursachen und Wirkungen ist, welche den Affekt bedingen.

56. Kapitel.

Der amor dei intellectualis.

(Die Glückseligkeit der Erkenntniß.)

Im zweiten Abschnitt haben wir gesehen, daß Spinoza innerhalb der adäquaten Erkenntniß selbst wiederum zwei Erkenntnißarten unterscheidet: die zweite und die dritte Erkenntnißgattung. Die erste nennt er die vernünftige, die letztere die intuitive Erkenntniß.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Spinoza unter der zweiten Erkenntnißgattung die spezielle Erkenntniß eines Gedankenverhältnisses meint, das logische Erfassen der Einzeldinge, ihr Gesetz, ohne Bezugnahme auf das Universum. Unter der dritten Erkenntnißgattung versteht er dagegen die Erkenntniß der Einzeldinge (nicht der wirklich existirenden, sondern der idealen,) in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen, dem Universum; oder mit einem Wort: das philosophische Erfassen des Speziellen in der Weise, wie Spinoza selbst dasselbe (das Spezielle) von dem letzten Grund alles Seins, der obersten Idee, der Substanz, ableitet.

Wenn ich z. B. den Affekt der Liebe erkenne als eine Gefühlsweise (modus cogitandi), und zwar ein Lustgefühl, entsprungen aus einer Vorstellung eines schönen Weibes, so habe ich diesen Affekt nach der zweiten Gattung erkannt.

Erkenne ich aber diesen Affekt als Modus des Denkattributs der Substanz, erkenne ich, daß diese Vorstellung eine inadäquate Idee ist ꝛc., weiß ich, daß ich selbst ein Modus dieser Substanz bin, kurz, erkenne ich meine Zustände* nicht blos schlechtweg in ihrem Wesen, sondern im Lichte der Substanz als die ewigen

* Es ist hier daran zu erinnern, daß der Geist unmittelbar immer nur die eigenen individuellen (momentanen) Zustände erkennt, die Außendinge aber erkennt er nur mittelbar durch diese.

Qualitäten derselben, welche in ihnen formal auftreten, so habe ich die Erkenntniß dritter Gattung.

Für die Erkenntniß dritter Gattung wesentlich ist es, daß sie die eigene Individualität und (mittelbar) die Dinge nicht als vergänglich, sondern als ewig betrachtet, als Modi der ewigen Substanz, an denen nur die Form vergänglich ist; ja deren formales Sein selbst das ewige Wesen der Substanz darstellt, da ja alles Vergängliche als ewige Qualität in der Substanz enthalten ist. Das ist Betrachtung sub specie aeternitatis (unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit), wovon der 29. und 30. Lehrsatz des 5. Theils spricht.

Der eben zitirte 30. Lehrsatz besagt, daß die Betrachtung der Dinge als ewig schon Erkenntniß Gottes ist; natürlich, da ja Gott oder die Substanz des Ewige an den Dingen bezeichnet, im Gegensatz zum Zeitlichen an ihnen.

Indessen ist diese Erkenntniß Gottes nur eine allgemeine, keine spezielle; daher der 24. Lehrsatz sagt, daß wir Gott um so mehr erkennen, je weiter sich unsere Erkenntniß der Einzeldinge erstreckt; worunter wiederum nicht die wirkliche Existenz der Einzeldinge gemeint ist, sondern ihr Wesen.

Da jede adäquate Erkenntniß einen Lustaffekt bewirkt, da ferner dieser Lustaffekt um so stärker ist, je umfassender diese Erkenntniß ist, und da endlich die Idee Gottes oder der ewigen Substanz die umfassendste Erkenntniß ist, so muß nothwendig die Erkenntniß dritter Gattung die höchste Lust einflößen.

Ethik, 5. Theil, 27. Lehrsatz:

„Aus dieser dritten Erkenntnißgattung entspringt die höchste Befriedigung des Geistes, die es geben kann."

Da nun Liebe Lust ist, bewirkt durch die Idee eines Gegenstandes, d. h. eine durch die Idee (respektive Vorstellung) bewirkte Lust, so ist die aus der Erkenntniß dritter Gattung entspringende Lust Liebe zur Substanz, oder zum Ewigen, oder zu Gott. (Ethik, 5. Theil, 32. Lehrsatz, Zusatz.)

Diese Liebe nennt Spinoza amor dei intellectualis, die Erkenntnißliebe Gottes.

Bestrebt, in den religiösen Vorstellungen die Spuren philosophischer Erkenntniß zu entdecken und religiöse Ausdrücke für die Philosophie zu verwerthen, (siehe was hierüber im 3. Theil, Seite 31 f. bemerkt wurde,) zugleich auch in polemischer Absicht gegen die kirchliche Personifikation des Gottesbegriffs, nicht minder aber in rein philosophischem Interesse, hat Spinoza im 5. Theil der Ethik über diese Liebe Gottes, d. h. die philosophische Erkenntniß, eine Reihe weiterer Sätze entwickelt, aus welchen bisweilen die Flamme der Ekstase für diesen beseligenden Affekt hell auflodert und uns das großartige Werk unter dem Bilde eines Vulkans erscheinen läßt, welcher gewaltige Gluth unter seinem steinigen Busen birgt. Es wird von dieser Liebe gesagt, daß sie nicht auf Gegenliebe rechnet (Lehrsatz 19), daß sie nicht durch Neid und Eifersucht getrübt werden kann (Lehrsatz 20), daß sie überhaupt durch nichts beeinträchtigt, zerstört und aufgehoben werden kann (Lehrsatz 37), daß sie das höchste Gut ist (Beweis zum 20. Lehrsatz) und unser Heil, unsere Glückseligkeit und unsere Freiheit ausmacht (Anmerkung zum 36. Lehrsatz); lauter Aussagen, welche sich aus dem Bisherigen von selbst ergeben und keiner weiteren Erläuterung bedürfen.*

Dagegen muß auf einige andere Aufstellungen, welche einen mystischen Klang haben und auch scheinbar Widersprüche enthalten, etwas näher eingegangen werden.

* Die betreffenden Stellen erinnern lebhaft an die emphatischen Worte, welche Sokrates in Platons Symposion im 29. Kapitel der Diotima, die ihn über den höchsten Eros (den höchsten Liebesaffekt) belehrt, in den Mund legt. Die Stelle: „Zuvörderst ist es (das höchste Schöne) ein beständig Seiendes, was weder wird noch vergeht und weder zu- noch abnimmt, sodann nicht nach der einen Seite betrachtet schön, nach der anderen unschön ꝛc." deckt sich ganz mit dem, was Spinoza von seiner Substanz lehrt.

Spinoza sagt, diese intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott sei die Liebe, womit Gott sich selber liebt (Lehrsatz 35), bezugnehmend auf den vorangehenden Satz, wonach Gott sich selbst liebt mit unendlicher intellektueller Liebe; welcher Satz mit dem 17., wonach Gott von keinem Affekt der Lust und Unlust erregt werden kann, in diametralem Widerspruch zu stehen scheint.

Ferner sagt er, daß Gott, sofern er sich selbst liebt, die Menschen liebt, und daß folglich die intellektuelle Liebe zu Gott identisch ist mit der Liebe Gottes zu den Menschen. (Zusatz zum 36. Lehrsatz.)

Im Zusammenhang mit diesen Sätzen steht der Satz, daß diese Liebe ewig ist (Lehrsatz 33), welcher Satz zur Eschatologie Spinoza's führt.

Daß mit dem Tode der Individuen respektive des Menschen Vorstellung und Erinnerung erlischt, sagt Lehrsatz 21: „Der Geist kann nur, solange der Körper dauert, sich etwas vorstellen, und sich der vergangenen Dinge erinnern". Dagegen sagt Lehrsatz 23, daß „der Geist nicht absolut mit der Auflösung des Körpers zerstört wird, sondern es bleibt von ihm etwas, was ewig ist", und zwar ist das die Idee des menschlichen Körpers (respektive des Individuums), welcher sein Wesen unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit ausdrückt, von welcher der 22. Lehrsatz sagt, daß es eine solche Idee nothwendig in Gott geben muß. Die Lehrsätze 38 und 39 besagen sodann noch, daß der menschliche Geist fähig ist, zum großen Theil unsterblich zu sein, und zwar um so mehr, je mehr er die Dinge adäquat, nach der zweiten und dritten Erkenntnißgattung erkennt.

Man kann es Niemand verdenken, wenn ihm beim Lesen dieser Sätze in der Ethik der Verstand stille steht und die wunderlichsten Blasen über den Spinozismus in seinem Hirn auftauchen.

Versuchen wir, den Schleier mit wenigen Sätzen zu lüften.

Jedes Ding ist beseelt, hat Empfindung, denn mit jedem Körperlichen korrespondirt ein Geistiges.

Das Geistige in jedem Ding ist ein spezieller Modus des allgemeinen Denkattributs, wie sein Körper ein spezieller Modus des allgemeinen Ausdehnungsattributs ist.

Dieser Spezialmodus löst sich auf mit der Auflösung der Individualität.

Empfindung heißt bei Spinoza „Idee" der So-Existenz des Körpers oder Bejahung der Körper-Existenz.

In jeder Empfindung liegt aber auch die Idee der Existenz überhaupt oder der Substanz.

Ferner: Jede Spezial-Idee ist nach Spinoza nur eine besondere Art der Idee der Existenz schlechthin, oder eine Substanz-Idee überhaupt, gleichsam ein gebrochener farbiger Strahl des Einen weißen Lichtes; in der Substanz-Idee sind alle Spezial-Ideen latent, so wie im Kreis eine Menge Rechtecke enthalten sind. (Siehe die Anmerkung im 8. Lehrsatz des 2. Theils der Ethik.) Gerade so wie jede Körperform nur eine Spezialform der Raumvorstellung überhaupt ist.

Wenn also jede Empfindung die Substanz-Idee in sich schließt und in dieser sämmtliche Ideen latent enthalten sind, so schließt also jede Empfindung auch jeden Denkmodus latent ein. Das heißt, die Substanz mag sich in irgendwelchem Modus manifestiren, immer ist in der betreffenden Empfindung die Substanz-Idee und folglich auch die intellektuelle Liebe enthalten. Sie ist somit ewig.

Aber aktuell wird sie erst in den adäquaten Ideen der zweiten und dritten Erkenntnißgattung. Dies der Vorzug des adäquaten Erkennens. Wozu noch kommt, daß je mehr adäquate Ideen der Mensch hat, desto vielseitiger sein Spezialwissen von der Ewigkeit der Substanz ist.

Es ist also vollständig richtig, daß der Geist ewig ist, sofern er von adäquaten Ideen erfüllt ist; denn diese betreffen ja das Ewige der Substanz, und dieses Ewige der Substanz bleibt in jeder Empfindung, zwar nicht aktuell, aber latent.

Hienach werden auch die anderen räthselhaften Aussprüche sich in klare Gedanken auflösen.

Es ist selbstverständlich, daß die dritte Erkenntnißgattung oder die intellektuelle Liebe Gottes, d. h. die spinozistische Philosophie, noch weit mehr als die zweite, ein Universalmittel gegen alle unangenehmen Affekte ist, was in mehreren Sätzen des 5. Theils der Ethik ausgesprochen ist.

Schluß.

So erweist sich Spinoza im letzten Theil seines Werkes als mächtiger Beschwörer und Banner der unheilvollen Dämonen, die in des Menschen Brust hausen, sein Leben verbittern und ihn zu unheilvollen Thaten reizen. Er reicht uns den Zauberstab der Philosophie, womit wir die bösen Geister der qualvollen Affekte in die Flucht scheuchen und in unserem Herzen einen reichlich sprudelnden Quell der Glückseligkeit öffnen, der nimmer versiegt. Und er befreit unsere Handlungen von der Macht und dem Einfluß der blinden und unbesonnenen Aufregung und legt die Zügel unseres Wollens in die heilsame Hand der Sophrosyne, der Besonnenheit und Vernunft.

Das ganze System aber führt den Menschen empor zum sonnigen Gipfel der Erkenntniß, wo das Universum in ungetrübter Beleuchtung dem entzückten Auge des Geistes sich offenbart.

Anhang.

I.

Das Gesetz der Entwicklung.

Darwin, Hegel, Marx und Engels.

Wohl lastet über weiten Räumen
Unsichrer Dämm'rung trüber Flor,
Doch wächst in Bildern dort und Träumen
Die Sehnsucht nach dem Licht empor;
Wohl stürzt, was Macht und Kunst erschufen
Wie für die Ewigkeit bestimmt,
Doch alle Trümmer werden Stufen,
Darauf die Menschheit aufwärts klimmt.

E. Geibel.

Es schreitet vorwärts unaufhaltsam
Die Weltkultur mit eh'rnem Tritt,
Zermalmend alles, was gewaltsam
Versucht, zu hemmen ihren Schritt.

J. St.

Spinoza hat die historischen Veränderungen in Natur und Geschichte nicht in den Bereich seiner philosophischen Erörterungen gezogen. Die Anwendung des berühmten Wortes des altgriechischen Denkers Heraklit πάντα ῥεῖ („Alles ist im Fluß", nichts beharrt, alles bildet sich um und ändert sich,) auf Natur und Geschichte blieb einer späteren Epoche wissenschaftlicher Forschung vorbehalten, und zwar waren es Darwin und Hegel, welche die Evolution, d. h. die stetige Entwicklung vom minder Vollkommenen zum Vollkommeneren, als das Gesetz erkannt haben, welches die Geschichte der Lebewesen und also auch die Geschichte der Menschheit beherrscht. Daß die Lebewesen — als Gattung —

Pflanzen und Thiere (den Menschen inbegriffen) auf dem Wege eines organischen Prozesses, d. h. nach ihrer inneren, ihrer Natur immanenten (eingepflanzten) Gesetzmäßigkeit im Laufe der Jahrtausende immer mehr Eigenschaften erwerben, welche ihrem Dasein förderlich sind, (immer höhere Realität sich aneignen, um Spinoza's Ausdrucksweise zu gebrauchen,) das ist der Grundgedanke jener epochemachenden Theorie Darwin's, welche das große Räthsel, wie die Lebewesen entstanden sind, zwar nicht vollständig löste, aber doch den Hauptschlüssel hiezu darbietet; welche Theorie im reichen empirischen Material, welches die Geologie und Paläontologie liefert, eine so kräftige Stütze gefunden hat.

Wie Darwin für die Geschichte der Organismen, so hat Hegel für die Geschichte des Menschengeschlechts das Gesetz der kontinuirlichen Entwicklung von geringerer zu größerer Vollkommenheit aufgestellt. Demnach sind die historischen Veränderungen in der Geschichte der Menschheit keine rückläufigen, auch nicht solche, bei denen nichts herauskommt, sondern Veränderungen im aufsteigenden Sinne, die menschlichen Zustände entwickeln sich mehr und mehr zum Besseren, das Grundgesetz der Kultur heißt Fortschritt. Und zwar ist dieser Fortschritt als ein organischer aufzufassen: die historischen Fortschritte — nicht allein der Technik und der gesellschaftlichen Zustände, sondern auch der Wissenschaften — sind nicht etwa als die Ergebnisse einer glücklichen Kombination von Causalitäten aufzufassen, sondern sie vollziehen sich mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit auf dem Wege organischer Evolution, indem je die folgende höhere Form aus der ihr unmittelbar vorangehenden hervorgegangen ist, diese zu jener sich umgebildet hat.*

Beide Theorien aber ruhen auf den Schultern des Spino-

* Wohl zu beachten: Nicht um die Substanz handelt es sich in diesem Anhang, denn die Substanz und ihre Gesetze oder Kräfte sind ewig und unveränderlich, sondern um die Modi, die existirenden Einzeldinge.

zismus. Die Begriffe Zufall und Willkür hatte zuerst Spinoza aus der philosophischen Betrachtung der Dinge ausgeschlossen und die Causalität zum absoluten Gesetz erhoben, dem alles in der Natur, also auch der menschliche Wille, unterworfen ist. Als die in allen Individuen wirkende Ursache hat sodann Spinoza das Streben nach Selbsterhaltung bezeichnet.

Diese beiden Prämissen aber sind die nothwendigen Grundlagen des Gesetzes der Evolution. Denn wenn nicht die Causalität für alle Geschehnisse, in der Menschenwelt ebensowohl wie in der Natur, vorausgesetzt würde, so könnte von einer Gesetzmäßigkeit überhaupt keine Rede sein. — Das Gesetz der Evolution begreift sich sodann nur aus dem Selbsterhaltungstrieb. Es besagt: So mannigfach verschieden die Konstellation der Ursachen auch sein möge, welche die Individuen disponiren, so wirkt doch in Bezug auf die Gattung eine gemeinsame Ursache, aus welcher sich als Resultat das Fortschreiten ergiebt, die Aneignung neuer Eigenschaften, welche der Existenz förderlich sind, und die Abstoßung solcher, welche sie hemmen.*

* In meiner Bearbeitung der „Geschichte der Philosophie" von Schwegler (Leipzig, Ph. Reclam,) habe ich, in Uebereinstimmung mit E. v. Hartmann, (mit dem ich im Uebrigen sehr wenig übereinstimme,) angedeutet, daß dieses Gesetz logischer Weise auf die ganze Natur, also auch auf das Anorganische ausgedehnt werden müsse. — Wenn Spinoza den Zweckbegriff aus der Natur eliminirt und über die spottet, welche der Natur Zwecke andichten, so hat er gewiß Recht, soweit es sich um Zwecke handelt, wie sie dem menschlichen Geist bei seinen Handlungen vorschweben, denn die Natur ist kein vorstellendes Wesen wie der Mensch. Aber das teleologische Problem, (telos gr. = Zweck,) d. h. die Frage, wie es kommt, daß die Natur, die Organismen wie der Makrokosmos, zweckmäßig eingerichtet sind, — zwar keineswegs durchweg, aber vielfach, zweckmäßig nicht für den Menschen, sondern für sich selbst, im Sinne dessen, was Spinoza „höhere Realität" nennt: daß die Organismen nach der ihnen nützlichen Seite variiren, — erfordert nothwendig die Annahme einer den Modis innewohnenden Kraft oder Qualität, welche auch der Darwinismus noch nicht genügend aufgehellt hat, einer Qualität, die auch in

Die große Idee des Kulturfortschritts, wohl die Hauptleistung der Hegel'schen Philosophie, (welche dieselbe als logischen Denkprozeß — Hegel'sche Dialektik — darstellt,) hat als Schlüssel zum Verständniß der Vergangenheit die Geschichtswissenschaft auf eine hohe Stufe gehoben, zugleich aber auch auf das praktische Leben nach allen Seiten erfrischend und befruchtend gewirkt.

Die werthvollste und bedeutendste wissenschaftliche Frucht, welche sie gezeitigt hat, ist die materialistische Geschichtstheorie oder der ökonomische oder historische Materialismus von Karl Marx und Friedrich Engels. Hatte Hegel den Begriff der Entwicklung in die Geschichtsbetrachtung eingeführt, so erklärte Marx die materiellen Verhältnisse als Grundfaktor der geschichtlichen Entwicklung.

Hienach sind die historischen Veränderungen in allen Zweigen des Kulturlebens, selbst in den Anschauungen, (Religion, Moral, Recht,) vorzugsweise bedingt in der jeweiligen Produktionsweise respektive Produktionsstufe, d. h. in der Art und Weise, wie die Menschen ihre Lebensmittel erzeugen, und in der damit zusammenhängenden Austauschweise (in einer auf Gütertausch beruhenden Gesellschaftsform) und den Verkehrsverhältnissen.

Die Entwicklung der Produktion ist das Haupttriebrad der gesammten Kultur. Indem sich die Produktion immer höher entwickelt, (durch Erkenntniß und Verwerthung der Naturkräfte, wie durch Erfindung und Vervollkommnung der Produktionsmethoden und Produktionsmittel — Werkzeuge, Maschinen —) d. h. indem sie immer ertragreicher wird und die Mühe der Arbeit vermindert, entwickeln sich sämmtliche Kulturzweige immer höher. Zugleich verschieben sich die Klassenverhältnisse und entstehen neue Klassenkämpfe, bis schließlich die klassenlose sozialistische Gesellschaft sich bildet.

den physikalischen Vorgängen sich zeigt. Diese Teleologie ist keine mystische, wie das „Unbewußte" Hartmann's, sondern nur eine spezielle Form der Causalität.

Die kulturellen Umwälzungen treten zunächst in der Produktionsweise auf, und mittelbar durch sie auf den übrigen Kulturgebieten. Indem die Menschheit durch die fortschreitende Erkenntniß (dies ist besonders zu beachten!) neue bessere Produktionskräfte und Produktionsmittel entdeckt und gewinnt, ändert sich die Produktionsweise, die Art, wie die Bedarfsgüter erzeugt werden. Dies zieht wiederum eine Aenderung der Austauschweise und des Verkehrswesens und damit eine Verschiebung der Klassenverhältnisse und der sozialen Zustände nach sich, und dieser Grundlage der Kultur passen sich alle übrigen Kulturverhältnisse an, die materiellen wie die idealen.

(In eklatanter Weise zeigt dies die gegenwärtige Kulturepoche mit ihren schroffen sozialen Gegensätzen und Wirren, der moralischen Korruption und Dekadence der Intelligenz wie des Geschmacks in den oberen Gesellschaftsschichten; was alles auf die moderne Produktions- und Verkehrsweise mittelst Dampfmaschine als Produktions-, wie als Verkehrsmittel zurückzuführen ist, was in der sozialistischen Literatur und Tagespresse hundertfach nachgewiesen ist.)

„Die erwachende Einsicht in die Reformbedürftigkeit der gesellschaftlichen Ordnung ist eine Folge der Veränderungen in den Produktionsmethoden und Austauschformen, welche in aller Stille vor sich gegangen sind und zu denen die auf frühere ökonomische Bedingungen zugeschnittene gesellschaftliche Ordnung nicht mehr stimmt. Die jedesmalige ökonomische Struktur der Gesellschaft bildet die reale Grundlage, aus welcher der gesammte Ueberbau der rechtlichen und politischen Einrichtungen, sowie der religiösen, philosophischen und sonstigen Vorstellungsweisen eines jeden geschichtlichen Zeitabschnitts in letzter Instanz zu erklären sind." (Fr. Engels.)

Zwar erhebt sich (in Bezug auf gewisse Anschauungen) die Erkenntniß Einzelner über diese materiellen Schranken und gelangt

auf der Bahn des reinen logischen Denkens zu höheren Wahrheiten. So lange jedoch diese Wahrheiten mit den materiellen Interessen der Gesammtheit nicht in Einklang stehen oder zu stehen scheinen, (auch dies ist besonders zu beachten!) können sie als theoretische Ideen nicht zur Anerkennung, als praktische nicht zur Verwirklichung gelangen; weil bei der Mehrheit der Menschen die materiellen Interessen nicht allein das Handeln, sondern auch das Denken beherrschen, ihr Intellekt nicht auf dem Pfad der reinen Logik wandelt, sondern sich dem Interesse respektive dem Scheininteresse akkommodirt.

Die ehemalige ideologische Geschichtsphilosophie erblickte die Ursache jedes Kulturfortschritts in der Erkenntniß überhaupt. Z. B. die Abschaffung der Sklaverei habe ihren Grund in der Humanitäts-Idee, welche eine fortgeschrittene Erkenntniß gereift hat. Die materialistische Geschichtsauffassung dagegen erklärt, die Aufhebung der Sklaverei hat ihren Grund in der veränderten Produktions- und der mit ihr zusammenhängenden Austauschweise, in Folge welcher Veränderung die Sklaverei für die Sklavenbesitzer nicht mehr rentabel genug war. Die humanitäre Begründung ist nur der unbewußte ideale Reflex dieses ökonomischen Umschwungs.

Diese hochbedeutende, aus dem erfrischenden Quell des Spinozismus geflossene Theorie, erschließt nicht allein das Verständniß der Vergangenheit und Gegenwart — eine glänzende Probe ihrer Gediegenheit ist „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte" von Karl Marx, nicht minder die Schrift: „Die Klassengegensätze von 1789" von Karl Kautsky — sondern ist zugleich ein zuverlässiger Ariadnefaden in den politischen und sozialen Wirrnissen unserer Zeit, ein bewährter Wegweiser in die Kultur der Zukunft.

Ich habe dieselbe näher in der Broschüre „Der historische Materialismus ꝛc." (6. Heft der Sammlung gesellschaftswissenschaftlicher Aufsätze, München 1894, M. Ernst,) erörtert.

II.

Die Vernichtung der Individualität und die Fortdauer der Gattung. — Das Streben im Dienste des Kulturfortschritts, speziell auf sozialem Gebiet.

Ein halber Mann, deß Tage schwinden
In selbstischer Befangenheit:
Du sollst im Busen mitempfinden
Den hohen Wellenschlag der Zeit!

Und wenn im Kampf die Jahre schwanden,
Sei stolz auf deines Hauptes Schnee:
Du hast in Reih und Glied gestanden
Mit den Soldaten der Idee.

Rudolf Lavant.

Das Gesetz der historischen Entwicklung auf die Menschheit angewendet, die Idee des Kulturfortschritts, womit die nachspinozistische Philosophie diese bereichert hat, ist auch in ethischer Hinsicht höchst belangreich, indem sie auf Grund der Ethik Spinoza's ein neues ethisches Prinzip entwickelt, nämlich das kräftige Streben und Wirken im Dienste des Kulturfortschritts.

Wir haben im dritten Abschnitt gesehen, daß das Streben nach Lust der Elementar- und Kardinaltrieb ist, von dem alle Triebe oder Begierden spezielle Formen sind. Wir haben ferner gesehen (im 22. Kapitel), daß aus diesem Trieb die Liebe zum Leben sich erklärt, sofern nämlich das Leben die Grundbedingung der Ursache aller Lust ist. Wie mächtig dieser Trieb zum Leben ist, weiß Jedermann aus der Erfahrung.

Düstere Schatten wirft in der Menschenseele der Gedanke der Vergänglichkeit, der Vernichtung. So tief wurzelt im Wesen der Individuen der Selbsterhaltungstrieb, d. i. das Beharrungsbestreben, daß sie alle sich mächtig sträuben gegen den Untergang der eigenen Individualität und dem Menschen die Vorstellung unerträglich ist, aus der „süßen Gewohnheit des Lebens und

Wirkens“ in das Nirwana, das Nichtsein, hinüberzuschlummern. Auch die aus Naturwissenschaft und Philosophie sprossende Erkenntniß, daß der Tod weder die materiellen Atome noch die denselben entsprechenden psychischen Qualitäten zerstört, sondern nur den Uebergang von einer bestimmten Daseinsweise in eine andere bedeutet, mithin nur der Uebergang in den anderen Zustand schmerzlich ist, vermag nur selten den aus der Vorstellung der Vergänglichkeit der eigenen Individualität entspringenden Unlustaffekt zu überwinden.

Der hohe Werth, welcher im Alten Testament dem Kindersegen beigelegt wird, mag nicht zum wenigsten auf den Umstand zurückzuführen sein, daß die Eltern in der sie überlebenden Generation eine Art persönlicher Fortdauer imaginirt haben. Später, als das Gemeingefühl über die Grenzen der Blutsverwandtschaft hinaus zur Vaterlandsliebe sich erweitert hatte, mochte im Volk oder Vaterland ein Surrogat für die persönliche Forterisstenz erblickt werden. Auch die Ueberschätzung des Nachruhms bei den antiken Völkern mag damit zusammenhängen, daß man damit auf illusionärem Wege dem Horror vor der Vernichtung begegnete: „Von des Lebens Gütern allen ist der Ruhm das Höchste doch; wenn der Leib in Staub zerfallen, lebt der große Name noch“. Schließlich ward die Unsterblichkeit der Seele und dazu noch die leibliche Auferstehung „erfunden“, zweifellos der großartigste Triumph der die Wirklichkeit auf den Kopf stellenden Phantasie und der menschlichen Selbsttäuschung.

Der Glaube an die persönliche Fortdauer und jenseitige Vergeltung ist bekanntlich den verschiedenen Kirchen auch darum unentbehrlich, weil sie, unvermögend, das Sittengesetz aus der Natur des Menschen psychologisch abzuleiten und zu begründen, als moralisches Hauptmotiv dieser Dogmen bedürfen; wie sie denn auch behaupten, die Ungläubigen hätten keinen festen moralischen Halt — ein schlechtes Kompliment für die Moral

wie für die Menschennatur, da damit eingeräumt wird, daß das Gute an sich viel zu wenig Zugkraft für das Menschengemüth hat, als daß es um seiner selbst willen geübt würde.

In Wahrheit aber wird sich aus dem Untergang der Individualitäten am ehesten die ethische Idee in reinster Blüthe entfalten.

Der aus der Vorstellung der Vergänglichkeit entspringende Unlustaffekt, das Grauen vor dem Untergang der eigenen Individualität, wird — den Gesetzen der Affektlehre gemäß — am besten besiegt durch die Idee der Fortdauer der Gattung, der Menschheit und deren stetiger Entwicklung zu höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit. Ich habe diesen Gedanken anderweitig in folgenden Worten zum Ausdruck gebracht: Dem Menschen, der am Leben Wohlgefallen hat, ist der Gedanke, mit dem Tode vernichtet zu werden, unerträglich. Das Streben nach Lust respektive Behagen, welches als konstanter Strom die Psyche durchzieht, bricht sich an der Vorstellung, mit dem Tode der bunten Freuden des Daseins verlustig zu gehen. Sobald nun aber der Mensch sich vorhält, daß, wenn auch seine Individualität der Auflösung anheimfällt, doch eine Menge anderer gleichfühlender Wesen fortbesteht, von welchen die süße Lust des Daseins weiter empfunden wird, denen das Leben seinen schäumenden Kelch kredenzt, an dem er selbst nicht mehr nippen wird, so wird er in dieser Vorstellung alsbald Beruhigung finden: die Idee der Fortdauer Anderer bietet Ersatz für die eigene Fortdauer.

Wie sehr die innere Welt der Glückseligkeit bereichert wird, wenn der Mensch „sein eigen Selbst zu ihrem (der ganzen Menschheit) Selbst erweitert“, sagt auch das schöne Goethe'sche Distichon:

Wer ist der glücklichste Mensch? Der fremdes Verdienst zu empfinden
Weiß und an fremdem Genuß sich wie am eignen zu freu'n.

Wer vollends erfüllt ist von dem Glauben an den nie stillstehenden materiellen und geistigen Fortschritt des Menschengeschlechts, durchdrungen von der Ueberzeugung, daß die Menschheit sich immer herrlicher und glorreicher entfaltet, der wird mit heiterer Ruhe dem Ende ins Antlitz blicken, gleich dem sterbenden Führer des Volkes Israel in der arabischen Wüste, der vom Gipfel des Berges Nebo entzückt in das seinem Stamme verheißene Land blickte, das er selbst nicht betreten sollte. Vom hohen Nebo der Entwickelungsidee schauen wir mit heiteren Empfindungen in das gelobte Land des Menschengeschlechts, auf jenes goldene Zeitalter, das die Dichter der alten Zeit als ein Vergangenes besingen, die Denker der neuen Zeit dagegen als ein Künftiges offenbaren.

Keinen bloßen poetischen Phrasentrost enthält darum die Schiller'sche Xenie:

Vor dem Tode erschrickst du? du wünschest unsterblich zu leben?
Leb' im Ganzen! wenn du lange dahin bist, es bleibt.

In gleichem Sinne Rückert:

Vernichtung weht dich an, so lang du einzeln bist:
O fühl' im Ganzen dich, das unvernichtbar ist!

Ich habe diesen Gedanken bereits in der ersten Publikation meiner „Religion der Zukunft" in der „Neuen Welt" 1882 ausgeführt.

Inzwischen ist die „Ethik" von Wilh. Wundt erschienen (1886) worin sich ein ähnliches Raisonnement findet: „Darum richten wir überall, wo dem Einzeldasein Grenzen gezogen sind, unsere Blicke über dieses hinaus und erfreuen uns an der Hoffnung auf die Zukunft der großen sozialen Gemeinschaften, denen wir angehören und mit denen wir an bleibenden sittlichen Zwecken arbeiten".

Das Moralprinzip Spinoza's, dessen Fundamentalsatz nach Kapitel 43 lautet: „Suche deinen Nutzen" — ein Prinzip, das

bei den Idealisten so großen Anstoß erregt hat, von dem aber selbst E. von Hartmann anerkennt, „wie vielseitig es sich verwerthen läßt und wie erstaunlich seine Tragweite ist" (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins I, 1 a) — gipfelt so in dem aktionskräftigen Streben und opferfreudigen Wirken im Dienste des Kulturfortschritts.

Und im Hinblick auf die materialistische Geschichtstheorie wird sich dieses Streben in der gegenwärtigen Kulturepoche vorzugsweise auf dem sozialen Gebiete zu bethätigen haben: in der opferfreudigen Hingabe an die heutige sozialdemokratische Arbeiterbewegung, die in ihrem Ziel eine Kulturbewegung im eminentesten Wortsinn ist, weil sie darauf gerichtet ist, die Kultur auf sozialistischer Basis zu begründen und damit die wahre Kultur und das echte Glück, im materiellen und idealen Sinn, heimisch zu machen unter den Menschen.

Alphabetisches Register.

Abneigung 119.
Abscheu 122 (s. auch Ekel).
Absolute, das 32 44.
Abstinenz 152.
Abstumpfung 113.
Adäquate u. inadäquate Ideen 53 ff. 75 ff. 177.
Aesthetik 137.
Affekte:
  Allgemeines 84 ff. 167.
  Doppelwesen 108.
  allgemeine Gesetze 109 ff.
  aktive u. passive 91 142 166.
  gemischte 128.
  schlechte 164.
  Veränderlichkeit 50 88 ff. 111 f.
  Verwandlung 128.
  Beherrschung 145 163—178.
Affektion s. Erregung.
Ahnungen 131.
Aktionslust 91.
Alkohol s. Getränke.
Alpdrücken 139.
Amor dei intellectualis 173.
Angeborene Ideen 62.
Ansichten s. Meinungen.
Antipathie 127.
Appetit s. Hunger.
Apriorische Ideen 62.
Arbeit 91 133.
Arbeiterbewegung 189.
Armenpflege 160.
Askese 152.
Assoziation 155 ff.
Attribute 29 32 ff. 40 ff. 45 49 f.
Auffassung d. Dinge 129 ff. 137.
Aufregung 169 f. 178.
Ausbildung des Geistes 154.
Ausdehnung 29 32 34 46.
Ausnahmegesetze 159 f.
Axiome 76.

Bangen 129.
Barmherzigkeit s. Mitleid.
Begehren, Begierde 36 84 ff. 86 110 134 146.
  Heftigkeit der Begierde 169.
Begeisterung 119.
Begriff 26.
  transszendentale Begriffe 70.
  allgemeine s. Gemeinbegriffe.
Beruhigung des Gemüths s. Affekte.
Beseeltheit der Materie 34.
Besonnenheit 178.
Bestürzung 141.
Beweggründe des Handelns s. Motive.
Bewegung 30 37 f.
Bewunderung 140.
Bewußtsein 41.
Billigkeit 157.
Blasirtheit 113.

Cartesius 2 43.
Causalität 53 63 181 f. auch Ursache und Wirkung.

Dankbarkeit 126 158.
Darwin 63 179.
Deduktive Methode 82.
Definitionen 76 f.
Denken als Attribut 29 33 37.
  Wesen des Denkens 24 42 53.
  vermittelst der Sprache 27.
  empirisches 82 f.
  intuitives 76 78.
  logisches 76 83.
  spekulatives 82.
  Trieb zum Denken 91 143 s. auch Erkenntniß.
Denkmethoden 82.
Descartes 2 43.
Determinismus 103.
Dialektik 182.
Dialektische Methode 23 62.
Ding an sich 5 32 f.
Dogmatische u. kritische Philosophie 4 f. 23.
Dualismus der Attribute s. Attribute; der Affekte 108 s. auch 176 f.
Dualistische Weltanschauung 3 34.

Ekel 112.
Edelmuth 157 171.
Edelsinn 159.
Egoismus 148.
Ehre, Ehrgefühl, Ehrgeiz 125.
Eifersucht 125.
Eigenschaften der Dinge 68.
Eigenthum 163.
Eintracht 158.
Einzeldinge s. Modi.
Eitelkeit 123 ff.
Empirisch 82 f.
Empfindung 24 34 50 68 85 177.
Endlich und unendlich 43 ff.
Engels, Fr. 179.
Entrüstung 119.
Enttäuschung 140.
Entwicklungsgesetz 179 ff.
Erfahrungswissen s. inadäquate Idee und Erkenntniß erster Gattung.
Erinnerung 24 51.
Erkenntniß 25.
  Quellen der Erkenntniß 63.
  Drei Gattungen: empirische 63, logische 75, intuitive 76 78, s. auch 173 ff.
  Grenzen u. Werth der drei Erkenntniß-Gattungen 79 ff. 174 ff.
  Praktischer Werth der Erkenntniß 146 154.
  Einfluß der Erkenntniß auf das Handeln 144.
  Glückseligkeit der Erkenntniß 142 ff. 149 ff.
Erregung 38 46.
Erwägung 97.
Erwartung 129.
Eschatologie s. Fortdauer.
Ethik 144.
  ethisches Hauptmotiv 187.
  ethisches Hauptprinzip 185 ff.
Evolutionstheorie 179.
Ewigkeit 30 174 ff.
Existenz der Substanz 42 ff. 53.
  der Körper 52 67.
  der Außendinge 52 65 ff.
Existenz und Wesen 53.

Falsch s. Irrthum.
Fanatismus s. Intoleranz.
Farben 137.

Fechner 41.
Fehler, eigene und fremde 124.
Feindesliebe 158 171.
Fortdauer nach dem Tode 37 176 ff. 186.
Fortschritt in Natur und Kultur 180.
Frei 102 151.
Freigebigkeit 158.
Freiheit des Willens 60 94 ff.
Freiheit, politische 159 f.
Freude 136.
Freuden, sinnliche 151.
Freundschaft 155.
Friedfertigkeit 158.
Furcht 128 164.

Gattungsbegriffe 69.
Gedächtniß 24 51.
Gefühle s. Lust und Unlust.
Gefühl und Stimmung 135.
Gegenliebe 124 f.
Geist und Körper 33 38 49 ff. 84 f. 99 f.
Geistesstörung, Behandlung 140.
Gemeinbegriffe 69 ff. 75.
Gemeinschaft, soziale und staatliche 155 ff.
Gemüth 115 136.
Generosität 157.
Genie 90.
Gerecht, Gerechtigkeit 157 163.
Geringschätzung 141.
Gerüche 137.
Geschichtsphilosophie 179 ff.
Geschlechtstrieb 89 91.
Geschmack 111.
Geselligkeit 132.
Gesinnung, Gesinnungswechsel 129 ff.
Gespenster s. Halluzinationen.
Getränke 137 139.
Gewissensbisse 121 127.
Gewohnheit 104.
Giordano Bruno 36.
Glück, höchstes; Glückseligkeit, höchste, 154.
Gott 31 f.
Grauen 129.
Grausamkeit 135.
Gut und schlecht 146 f. 162.

Habsucht 124 158.
Halluzinationen 51 66 f.
Handeln, Handlung s. Thätigkeit.
Hartmann, E. 181.
Haß 116 164 ff. 171.
  Gesetze über den Haß 120 ff.
Hegel 62 179.
Heuchelei 158.
Hobbes, Th. 3 161.
Hochmuth 164.
Hoffnung 128 165.
Humanität 157 184.
Hunger 87 f. 111 134 163.
Hysterie 139.

Idealistischer Monismus s. Monismus.
Idee 24 38 85 177.
  adäquate und inadäquate 53 ff. 75 ff. 177.
  apriorische (angeborene) Ideen 62.
Idee der Idee 25.
Ideologische Geschichtsauffassung 184.
Illusionen 131.
Impulse des Handelns 98.
Inadäquate Idee s. Idee.
Individuum 38.
Induktive Methode 82.
Intoleranz 11 f. 126 158 168.
Intuition, intuitive Erkenntniß 76 78.
Irrthum 28 58 f. 65 ff. 71 129 ff.

Kant 5 33.
Kategorischer Imperativ 7.
Kleptomanie 114.
Knechtsseligkeit 158.
Körpererregung 167.
Körper und Geist 33 38 49 ff. 84 85 99 f.
Komische, das 140.
Kritische u. dogmatische Philosophie 4 f. 23.
Kulturfortschritt 182 185 ff.
Kunst 137.

Langeweile 132.
Lebensgenuß 152 f.
Lebensglück 148 154.
Lebensregeln 147 ff. 170 f.
Lebenstrieb 185.
Leib s. Körper.
Leidenschaft 114.
Leiden und handeln 91.
Leutseligkeit 158.
Liebe 116 ff. 164 171.
  Gesetze über die Liebe 120 ff.
Lust 84 ff.; höchste 174.

Märtyrium 138 147.
Marx, K. 63 179.
Materialismus 34 40.
  historischer 182.
Materialistische Geschichtstheorie 182.
Materie s. Ausdehnung.
  Beseeltheit der Materie 34.
Materielle Interessen 184.
Maximen 147 170.
Meinungen 129 ff.
Meinungsstreit 28.
Mensch 49.
Menschenfreundlichkeit 158.
Menschenverstand, gesunder 94.
Methoden des Denkens 78.
Milde 158.
Mißgunst 124 164.
Mitgefühl 115 118.
Mitleid 115 164.
Modi (Einzahl Modus) 29 ff. 37 ff.
Monismus 34 41 48.
Moral 165 182.
Moralisches Hauptprinzip 189.
Motive des Handelns 101 144 ff. s. auch Wille.
Müdigkeit 90.
Musik 137.

Nachahmungstrieb 114.
Naturalistische Weltanschauung 1.
Neid 124.
Neigung s. Begierde.
  Einfluß derselben auf das Denken (die Vorstellung) 129 ff.
Niedergeschlagenheit 164.
Nietzsche'sche Herrenmoral 165.
Normen des Handelns 147.
Nothwendig 168 ff.
Nutzen, als Ziel des Strebens 147.

Oekonomischer Materialismus 181.
Ontologischer Beweis 47.
Ordnung u. Verkettung d. Ideen u. Körpererregungen 100.

Parallelismus der Attribute s. Attribute.
Pessimismus 139.
Philautie (Selbstliebe) 119.
Philosophie, ihr Wesen 27 78.
dogmatische u. kritische 5 23.
praktische 144 149 178.
Philosophische Weltauffassung 175.
Preßfreiheit 159.
Prinzipien 147.

Rachsucht 126 158 164.
Raufust 91.
Raum und Zeit 44.
Rausch 122.
Recht 160 182.
Redefreiheit 159.
Reiz des Verbotenen 114.
Reize 88 ff. 110 ff. 138 ff. s. auch Erregung.
Religion 182.
Reproduktion der Empfindungen 51; s. auch Gedächtniß.
Resignation 129.
Reue 126 164 f.

Scham 125.
Schlecht s. gut.
Schmeichelei 158.
Schopenhauer 35 f. 132 f.
Schrecken 129 141.
Seelenstärke 157.
Selbstaufopferung 147.
Selbstbeherrschung 145 147 163.
Selbsterhaltung 151.
Selbsterhaltungstrieb 87 96 181.
Selbstliebe 119.
Selbstmord 87 120 136.
Servilismus 158.
Sinnesempfindung 50; s. auch Empfindung.
Sinnesgenuß, sinnliche Freuden 151 f.
Sozialismus 157 182 189.
Spannung 141.
Speisen 137.
Spekulation 82.
Spekulation und Empirie 5.
Spiel 132 f.
Spleen 136.
Spott s. Verachtung.
Sprache, Vehikel des Denkens 27 f.
Staat 162.
Stärke der Affekte 110 f.
Staunen 140.
Steigerung der Realität s. Vermehrung.
Stimmung 136 f.
Störung d. Lust u. Unlust 112.
Stolz s. Hochmuth.
Strafen 103 f.
Streben nach Lust 87.
Streitsucht 122.
Substanz 29 40 ff. 46 76 177.
Substanzialität 53 63.
Suggestion 51.
Sympathie 127.

Täuschung s. Irrthum.
Thätig, Thätigkeit 93 133 142 f.
Teleologie 181.
Töne 137.
Trauer 136.
Traum 51 139.
Tugend 149; s. auch Ethik.

Ueberdruß 112.
Uebermaß der Affekte 165.
Ueberschätzung der eigenen Vorzüge 123 130.
Unbewußte, das 32 79.
Unendlich 43 ff.
Ungerecht 163.
Universum 23 40 ff.
Unlust 84 ff.
Unsterblichkeit s. Fortdauer.
Ursache und Wirkung 64 71 ff. 77 95.
Urtheil 130.

Verabscheuen s. Begehren.
Verachtung 141 165.
Veränderlichkeit der Dinge 70 84.
Verblüffung 141.
Verbrechen 162.
Vergänglichkeit 30.
Vergnügen, sinnliche 153.
Verhalten zu Anderen 157.
Verkehr mit Menschen 157.
Vermehrung u. Verminderung der Daseinskraft 84 ff. 88 ff.
Vernunft s. Erkenntniß dritter Gattung.
praktische 148 151 179.
Vervollkommnung der Vernunft 154.
Verstand s. Erkenntniß zweiter Gattung.
Vervollkommnung des Verstandes 154.
Vervollkommnung des Geistes 154.
Verzweiflung 129.
Vorstellung 24 85 167.
ihre Wirkung auf das Handeln 100.
Einfluß der Neigung auf die Vorstellung 129.
Einfluß der Disposition des Organismus auf die Vorstellung 139 f.
Vorurtheile 70 131; s. auch Irrthum.

Wahrheit, absolute 58 ff. 80.
Wahrnehmung 63 ff. 79.
Wahr und falsch s. Wahrheit, Irrthum.
Weise, der 151.
Wesen 53 75.
Wiedervergeltung 158.
Wille 36 60 94 ff. 145.
Wissen s. Denken, Erkenntniß.
Wohlbefinden, Wohlbehagen s. Lust.
Wohlthaten 158.
Wohlwollen 157.
Wonne 131.
Wortirrthum 28 71.
Wundt, W., 36 41 188.

Zeit und Raum 44.
Zorn 122 135 164 169.
Zuneigung 119.
Zweckmäßigkeit in der Natur 181.
Zweifel 2 43 58.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

193 Sp4 DS6
Stern.
Die philosophie Spinoza's.
Reg. Shelf
Rec JUN 3